
فصلنامه علمی پژوهشی
۱۲
تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۲

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۲

مشخصات فصلنامه

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال چهارم، شماره دوازدهم، بهار ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... جلالی

ویراستار:رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۳۳

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت:www.ikq.ir / www.tkalam.ir

پست الکترونیک:Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت:۸۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عـالی حوزه هـای علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شـــورای اعطـــای مجوزهـــا و امتیـــازات علمی، در جلســه مــورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتــبــه علمی-پژوهشــی بــهنشــریه تحقیقاتکلامیاعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عـالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن هـای علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازاتقانونی در دانشگاه ها و حوزه هایعلمیه می باشد.

یــادآوری:فصــلنامه تحقیقــات کلاــمی از شــماره اول در پایگــاه اســتنادی علــوم جهــان اســلام (ISC) بــه آدرس www.isc.gov.irوwww.ricest.ac.ir نمایه میشود.

سایر پایگاه ها:

۱. پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.ir

۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: http://fa.journals.sid.ir/

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

راهنمای نویسندگان

۱.موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲.مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳.در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱)برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲)بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴.تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶.مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱)ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود،آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱–در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲– در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

فهرست

ص: ۵

بررسی و نقد دیدگاه دکتر عابد الجابری دربارۀ خاستگاه تشیع/علیرضاآل بویه_حمزه علی اسلامی نسب

اشاره

علیرضا آل بویه(۱)

حمزه علی اسلامی نسب(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۰/۱۲

چکیده

«دکتر محمد عابد الجابری» از مشهورترین متفکران معاصر جهان عرب است که توانست در محافل علمی جهان عرب و حتی غرب، به شهرت قابل ملاحظه ای دست یابد. وی در تلاش بود برای رهایی جهان عرب از مشکلات بسیاری که در آن ها غوطه ور است، راهکارهایی ارائه دهد؛ از این رو به بررسی میراث های پنج گانۀ ایرانی، یونانی، صوفیانه، اسلامی خالص و عربی خالص پرداخت و معتقد شد که تمام عقب ماندگی های جهان عرب، ریشه در تشیع دارد که آیینی بیگانه از اسلام بوده و نتیجۀ میراث های قدیمی پیش از اسلام و عمدتاً میراث ایرانی، یمنی، اسرائیلیات عبدالله بن سبأ، مختار و محمد بن حنفیه است. در این مقاله، ضمن گزارشی دقیق از خاستگاه تشیع در آثار عابد الجابری، خطاها، لغزش ها، ادعاهای فاقد سند و پیش داورهای ناقص او تماماً بر اساس منابع اصیل اهل سنت نشان داده می شود.

واژگان کلیدی

عابد الجابری، تشیع، یمنی ها، مختار، عبدالله بن سبأ.

۱- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه. (alireza.alebouyeh@gmail.com)

۲- دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم(islaminasab@hotmail.com).

مقدمه

بعد از حملهٔ ناپلئون به مصر و سقوط امپراتوری عثمانی، عرب ها با بحران فرهنگی و اقتصادی مواجه شده و افتخارات پیشین خود را بربادرفته دیدند. از دو قرن پیش، عرب ها به بحران های فرهنگی و اقتصادی خود پی برده و در میان متفکران آن ها این سؤال مطرح شد که چرا تمدن اسلامی با آن دورهٔ طلایی به افول رسید؟ و تمدن غربی با آن دوران سیاه و تاریک قرون وسطایی، شروع به درخشیدن کرده است؟ و... .

جریان های فکری جهان عرب در نیمهٔ دوم قرن بیستم و به خصوص پس از شکست در جنگ ِشش روزه از اسرائیل (ژوئن ۱۹۶۷)، در عرصهٔ عملی دچار شکست و سردرگمی شدند؛ از این رو، اندیشمندان جهان عرب مانند: محمد عابد الجابری، هشام شرابی، محمد آرکون و نصر حامد ابوزید سعی کردند چگونگی تشکیل تمدن اسلامی در قرن دوم هجری را با نگاهی انتقادی مورد پژوهش قرار دهند. به عبارت دیگر، آنان در نظر داشتند

با قرائتی نو از میراث عربی / اسلامی، جهان اسلام را از بحران هایی که در آن ها غوطه ور است، رهانیده و در مسیر تازه ای قرار دهند؛ درست همان مسیری که غربی ها در سال های پیشین پیموده بودند و با واکاوی سنت های دیرین خود و اصلاح اشکالات آن، توانسته بودند به پیشرفت های قابل توجهی در زمینه های فکری، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی دست یازند.

یکی از اجزای مهمّ پروژه جابری، در نقد میراث گذشته و مذهب تشیع خلاصه می شود که نوشتار حاضر در پی بررسی و نقد اندیشه های جابری دربارهٔ تشیع است. وی پس از تحلیل مفصلِ میراث های پنج گانهٔ موجود در فرهنگ عربی (میراث های ایرانی، صوفیانه، یونانی، اسلامی خالص و عربی خالص) و اشاره به فلسفهٔ حاکم بر جهان عرب به مثابهٔ دانشمندی علیم و حکیم، مشکل اخلاقی جوامع اسلامی را در حاکم بودن اندیشه های اردشیر (شاه ایران) بر آن جوامع مطرح کرده و در نهایت درمی یابد که آنان «هنوز پدرشان اردشیر را دفن نکرده اند» (جابری، ۲۰۰۱: ۶۳۰).

وی معتقد است، تمام عقب ماندگی ها و انحطاط های ارزشی و اخلاقی در جوامع اسلامی، ریشه در تفکرات اردشیر داشته و اگر خطایی از حاکمان عرب سر بزند، نباید آن ها را نکوهش کرد، بلکه باید به دنبال جسد اردشیر بود و بر آن لگد زد. جابری آخرین سطور العقل الاخلاقی العربی را این چنین به پایان می برد: «عرب ها، مسلمان ها، ایران و دیگر کشورهای اسلامی هنوز بدان نهضت مطلوب دست نزده اند. به نظر من، علتش آن است که آنان هنوز در درون خویش پدرشان، اردشیر را دفن نکرده اند» (جابری، ۲۰۰۱: ۶۳۰).

سخن کوتاه این که، جابری معتقد است میراث ایرانی توانست با مذهب ساختگی تشیع، اخلاق عربی را به تباهی برد که از آن جمله می توان به وصیت، علم سرّی، وراثت، بداء، مهدویت، رجعت، غیبت، تقیه و... اشاره کرد که توسط افرادی مانند مختار (جابری، ۲۰۰۰: ۲۷۶؛ جابری، ۲۰۰۱: ۷۱)، محمد بن حنفیه (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۶)، ایرانی ها (جابری، ۲۰۰۰: ۲۰۱) و یمنی ها از جمله عبدالله بن سبأ یهودی (جابری، ۲۰۰۰: ۲۰۷)، کعب الاحبار و وهب بن منبه (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۸و۲۲۱) عربی سازی شد.

در این نوشتار، تنها مهم ترین دعاوی جابری دربارهٔ خاستگاه تشیع، بررسی و نقد می شود؛ البته پیش از پیمودن راه، اول بهتر است برخی ملاحظاتی که در تمامی تألیفات جابری دربارهٔ میراث ایرانی و مذهب تشیع خودنمایی می کند، بیان شود.

از مواردی که باعث شده نه تنها بسیاری از علاقه مندان جابری با نگاهی آکنده از شک و تردید، به تألیفات و آرای او در حوزه های مختلف فکری و اعتقادی، به خصوص در حوزهٔ مبانی شیعی نگاه کنند، بلکه منتقدان (۱)بسیاری را نیز به موضع گیری واداشته، ضعف منابع مورد استناد اوست. در واقع،عدم آگاهی جابری از تفکر اسلامی و منابع شیعی باعث شده که وی از منابع سنی مانند: مقالات الاسلامین اشعری، الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی، نهایه الاقدام فی علم الکلام شهرستانی، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین نیشابوری و الفتاوی ابن تیمیه مکرراً استفاده کند.

جابری خود به اندک بودن منابع مطالعاتی خویش اعتراف کرده و می گوید: «روشن است که من تنها به زبان عربی تسلط دارم و برای مثال، با زبان و فرهنگ فارسی کاملاً بیگانه ام... در حالی که می دانید ایرانیان از قرن پنجم هجری به بعد، میراث اسلامی خود را به زبان فارسی

۱- ناقدان بسیاری به نقد اندیشه های جابری پرداخته اند و برخی از آن ها نیز عمدتاً دیدگاه جابری دربارهٔ تفکر شیعی را تحلیل کرده اند. از جمله آن ها می توان به «کامل الهاشمی» اشاره کرد که هیچ موضعی را بدتر از موضع جابری نسبت به تشیع نمی داند و معتقد است جابری با نقد تشیع، سلطه نیروی عقل را نسبت به تمام تفکر شیعی اعمال کرد و در پایان نیز حکمی عام و کلی صادر کرده و گفته است: «سزاوار است تفکر شیعی با تمام مضامین، محتوا و تنوعش از تاریخ تفکر و فرهنگ اسلامی معدوم و ملغا شود، چون نمونه خشن و زننده از مظاهر عقل مستقیل [نظام معرفتی عرفانی است که در کنار نظام های معرفتی بیان و برهان سازنده عقل عربی هستند] در فرهنگ عربی اسلامی است» (الهاشمی، ۱۴۱۶ق: ۷۹_۸۰). از دیگر ناقدان می توان به این افراد اشاره کرد: زهیر غزاوی در کتاب التیار التغریبی العلمانی العربی و دراسهٔ فکر الامام الصادق _ محمد عابد الجابری نموذجا، طراد حماده در کتاب نقد الجابری للعقل العربی و سمعه البستمولوجیا، خلیل احمد خلیل در کتاب العقل فی الاسلام: بحث فلسفی فی حدود الشراکهٔ بین العقل العلمی و العقل الدین، جمعی از نویسندگان (طارق بشری) التراث و النهضهٔ فی اعمال محمد عابد الجابری و...

نگاشته اند. بنابراین، عدم آشنایی من با زبان و فرهنگ اسلامی ایرانی و غیراسلامی (پیش از اسلام) مانع از آن می شود که در زمینۀ "نقد عقل اسلامی" به بحث بپردازم. به عبارت دیگر، مسئله در این جا پیش از هر چیز، به میزان توانایی و امکاناتم بازمی گردد» (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲۰). وی در جای دیگر، با اشاره به منابع مطالعاتی خود می گوید: «تمام افرادی که به حوادث

قرن اول هجری آگاهی و توجه دارند، می-دانند که چگونه مصادر تاریخی ما یا دست کم برخی از آن ها ــ منابع اهل سنت به نحو عموم ــ فتنۀ زمان عثمان را از عبدالله بن سبأ می دانند و مصادر تاریخی ما به جنبش معارض معاویه، نام "السبئیه" را اطلاق کرده اند» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۷۰). «مونتگمری وات» نیز معتقد است دربارۀ تاریخ تشیع، گرایش روایات اهل سنت این است که همه چیز را در تاریکی و ابهام نگه دارد (وات، ۱۳۷۰: ۶۷). «هانری کُربن» نیز این نظریه را تأیید کرده و می گوید: «تاکنون مستشرقان، اطلاعات علمی که از اسلام به دست آورده اند و مطالعاتی که در کتب و آثار اسلامی انجام داده اند و تماسی که با رجال علمی اسلام گرفته اند، همۀ آن ها در محیط تسنن بوده و از انظار و عقاید علمای اهل سنت و تألیفات و آثار آن ها تجاوز نکرده است» (۱)(طباطبائی، ۱۳۶۰: ۶).جابری علاوه بر منابع اهل سنت، مطالعات و تحقیقات شرق شناسانی مانند گلدزیهر(۲)، هامیلتون گیب، ولهاوزن (۳)، هانری کربن (۴)و... را نیز پایۀ نظریه های

خویش قرار داده است که درک های غیرصحیح و ناقص آنان و مجموعۀ عوامل پیش گفته باعث شده است تا نقدهای جابری بر مذهب تشیع، بی اساس و نادرست باشد.

۱- چنانچه امثال «هاینس هالم» زمانی که به عقاید تشیع اشاره می کند، منابع خود را از ولهاوزن و اهل سنت اخذ می کند (هالم، ۱۳۸۵: ۴۲و۶۲).

۲- «ما در فرقه های اسلامی... با شکل¬های گوناگونی از این عقیده ها (مبانی شیعی) مواجه شدیم و هم چنان تا به امروز، گروهی از مردم در برخی اماکن، به آن عقاید ایمان دارند» (جولدزیهر، ۱۹۴۶: ۱۸۴).

۳- ولهاوزن بین «تشیع» و «یهودیت» ارتباط معناداری قائل شد و تفکر «نبی / پادشاه» را بدعتی یهودی معرفی کرده و ادعا نمود: «تفکری که معتقد است پیامبر پادشاهی است که نمونۀ (نماینده) قدرت خداوند روی زمین است، از یهودیت به اسلام منتقل شده است» (فلهوزن، ۱۹۷۶: ۱۸۵).

۴- هانری کُربن نیز در کتاب اسلام ایرانی بر پیوند نزدیک بین تعلق خاطر شدید ایرانیان به امور باطنی / عرفانی از سویی، و مبانی فلسفی تشیع از سوی دیگر، تأکید می¬کند (عنایت، ۱۳۷۲: ۴۱). وی در طرح خود، برخی گرایش¬ها و دیدگاه¬ها همچون شیعۀ اثناعشری را وابسته به جریان¬هایی عرفان¬گرا و هرمسی و مخالف عقلانیت دانسته و آن ها را رد می¬کند (کربن، ۱۳۷۳: ۵۱).

ریشه های ابتدایی تشیع در یمن

اشاره

جابری، پیامبرنمایان و جریان های ارتدادی را که بلافاصله پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم آشکار شدند، ریشه در حرکت هایی می داند که پیش از بعثت در عربستان وجود داشته است. جزیرهٔ العرب، محیطی آکنده از تفکرات «هرمسی» و دو دین مسیحیت و یهودیت بود که این دو نیز در تفکرات هرمسی غرق شده بودند. تفکر یهودی در یمن و تفکر مسیحی در شرق جزیرهٔ العرب و شام حاکم بودند. تفکر هرمسی و جریانات غنوصی، به نبوت به سان پدیده ای عادی و قابل دسترس می-نگریستند. علاوه بر آن، یهود نیز در جزیره العرب، هرمسی شده بود و تورات نیز همواره ظهور پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم جدیدی را نوید می داد. تمام این عوامل، زمینه را برای

عادی سازی نبوت نبوی در میان قبایل عرب فراهم ساخت (جابری، ۲۰۰۰: ۱۹۷_۱۹۸).

جابری به ارتباط پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم با یمنی ها و تأثیر جریان غنوصی هرمسی در اندیشهٔ تشیع اشاره کرده و به حدیث پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم استناد می کند که فرمود: «با این که مادران ما یمنی هستند، نَسَب ما از قریش است» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۳). در نتیجه «یمنی ها و قریش از طرف مادر خویشاوند بوده و با یک دیگر رابطهٔ تجاری داشتند و بعد از آن که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و اله وسلم با اسماء بنت النعمان یمنی ازدواج کرد و اشعث بن قیس یمنی نیز خواهر ابوبکر را خواستگاری کرد، علاوه بر رابطهٔ نسبی از جانب مادر و رابطهٔ تجاری، رابطهٔ سومی به نام خویشاوندی سببی ایجاد شد که تأثیر بسزایی در سیاست عرب جاهلی و اسلام ایفا کرد» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۳_۲۱۴).

پس از آن که جابری، پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم را به یمنی ها مرتبط می سازد، با بررسی عملکرد یمنی ها در مدینه و کوفه، به این نتیجه می رسد که شیوهٔ یمنی ها و رهبری شان در کودتا بر ضد عثمان و موضع گیری هایی که برخی از آنان، مانند «اشعث بن قیس» در جنگ بین حضرت علی علیه السلام و معاویه کردند، طرح این سؤال را که: چه ارتباطی بین یمنی ها، سبئیه و علی وجود داشته است؟ کاملاً موجه می سازد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۴).دربارهٔ ارتباط علی علیه السلام با یمن، به دو واقعهٔ دیگر نیز می توان اشاره کرد؛ نخست، انتقال پایتخت به کوفه و ترک مدینه با تمام اهمیت تاریخی و دینی-اش. حضرت علی علیه السلام در هنگام اعتراض اشراف انصار و تلاش آنان برای باقی ماندن در مدینه، فرمود: «اموال و مردان در عراقند...» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۵). و دوم، خروج امام حسین علیه السلام از مکه به کوفه. ابن عباس با

شنیدن تصمیم امام حسین علیه السلام برای خارج شدن از مکه، آن حضرت را این چنین نصیحت کرد:

«اگر از جنگ با این ستمگر [یزید] ابا داری و نمی خواهی در مکه بمانی، شخصی را به یمن بفرست که در حاشیه قرار دارد و در آن جا یاران و برادرانی داری؛ در آن جا اقامت گزین و اندیشه و دعوتت را منتشر کن» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۵).

گفته های مزبور، از جمله دلایلی است که جابری تلاش کرده با کمک گیری از آن ها، تشیع را به یمنی ها ارتباط دهد. وی تأثیر جریان غنوصی و هرمسی در اندیشهٔ تشیع را با استناد به حدیث پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم دربارهٔ یمنی بودن مادران ایشان اثبات می کند (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۳)؛ در حالی که خود وی با این که در ریشه یابی ظهور پیامبرنمایان و جریان های ارتدادی بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم معتقد است عواملی چون مسیحیت و یهودیتِ موجود در یمن که آکنده از تفکرات هرمسی و غنوصی بودند، زمینه را برای عادی سازی نبوتِ نبوی در میان قبایل عرب فراهم ساخت (جابری، ۲۰۰۰: ۱۹۷_۱۹۸)، لکن بین دین اسلام و مذهب تشیع قضاوتی ناصحیح داشته و تنها مذهب تشیع را متأثر از یمنی ها دانسته و دین اسلام را که در مذهب اهل سنت ادامه یافته، بیگانه از تفکرات هرمسی و غنوصیِ موجود در یمن به نحو خاص و جزیرهٔ العرب به نحو عام می داند.جابری در حالی رابطهٔ خویشاوندی را از عوامل شکل گیری مذهب تشیع معرفی می کند (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۴) که با جست وجو در تألیفات اهل سنت، مستشرقان و

تشیع به این نتیجه می رسیم که در مجموع پنج نظریه دربارهٔ ریشهٔ تشیع وجود دارد:

۱. ریشهٔ ایرانی داشتن

برخی، دشمنیِ ایرانیان با خلفای سه گانه را عامل شکل گیری تشیع می دانند. «ادوارد براون» معتقد است، از آن جا که عمر بن خطاب و اهل سنت، امپراتوری ایران را نابود کردند، مورد نفرت ایرانیان قرار گرفتند؛ از این رو در لباس مذهب شیعه، کینهٔ خود را به عمر نشان دادند و تمام شیعیان، دشمنِ سه خلیفهٔ نخستین هستند و معتقدند علی علیه السلام علاوه بر آن که داماد و پسرعموی پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم است، به وسیلهٔ پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم به جانشینی تعیین شد که در نتیجه، تنها علی باید جانشین رسول خدا صلی الله علیه و اله وسلم شود (براون، ۱۳۵۴: ۲۸و۲۹). و گلدزیهر نیز معتقد است: عدم انعطاف، سخت گیری و فشارهایی که بر تشیع وارد شده است، از میراث زرتشتی است؛ یعنی فرهنگ ایرانی در طول تاریخ، بر تشیع تأثیرگذار بوده است؛ اما تشیع دارای اصلی عربی است و افکار یهودیت و مسیحیت نیز در آن موج می زند (هانی، ۱۹۹۸: ۶۲).

۲. ریشهٔ یهودی داشتن

یکی دیگر از باورها این است که عبدالله بن سبأ یهودی، با اقتباس پاره ای از آموزه های یهودی و آمیختنِ آن ها با تعالیم اسلام و گاهی میراث ایرانی، این مذهب را به سرانجام رساند (اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۲۰؛ امین، ۱۹۵۵: ۲۷۷و۲۷۸)؛ چنانچه ولهاوزن واقعیت

تاریخی را مطابق تخیلا‌تش پی ریزی کرده و برای او پیشینهٔ عمیقی در یهود قائل است که با طرح عقاید خرافی و انحرافی، قصد ضربه زدن به اسلام را داشت (ولهاوزن، ۱۹۷۶: ۱۷۰).

۳. ریشهٔ یهودی _ مسیحی داشتن

برخی نیز بر این باورند که اصول اسلام مانند توحید، معاد و نبوت با اصول مسیحیت یکسان است؛ اما اضافه شدن اصل «امامت» باعث دوری تشیع از تسنن و نزدیکی به مسیحیت می شود، و تثلیثِ مسیحیت که در آن «الله» در مسیح تجلی پیدا کرده است، همان تجلی «الله» در امامت تشیع است. چنانچه یکی از بزرگ ترین فلاسفهٔ سنت گرای معاصر ادیان، عصارهٔ تشیع را امامت می داند و معتقد است کلمهٔ «الله» به جای این که فقط در پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم به قالب انسان درآید، در ائمه دوازده گانه تجلی پیدا کرده است. عقل محض نیز اگرچه در تمام انسان ها به صورت بالقوه وجود دارد، لکن تنها در ائمه فعلیت پیدا کرده است (شوان، ۱۳۸۴: ۱۵۶).

تشیع بسیاری از آموزه های خود را از یهود اخذ کرده است (فلهوزن، ۱۹۷۶ : ۱۸۵)؛ از جمله «رجعت» که مشابه اندیشهٔ یهودیان درباره اخنوخ پیامبر است که معتقدند زنده به آسمان رفته و روزی باز خواهد گشت تا زمین را از عدالت پر کند (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷). و «مهدویت در زبان های بیگانه "Messie _ Messiah" بوده و معنای آن ممسوح (مسح شده) است. این معنا در بین گذشتگان نیز معروف بوده است» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷).

۴. ریشهٔ یمنی پیش از اسلام

تعدادی دیگر نیز با تأکید بر ریشه داشتن تشیع در یمن معتقدند، آموزه هایی چون: وصیت، علم سرّی، وراثت، بداء، مهدویت، رجعت، غیبت، تقیه و... توسط یمنی ها، از جمله عبدالله بن سبأ یهودی (جابری، ۲۰۰۰: ۲۰۷)، کعب الاحبار و وهب بن منبه (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۸و۲۲۱) در قالب تشیع گسترش پیدا کرد.

۵. ریشه در اسلام

برخی دیگر نیز تشیع را مذهبی اسلامی می دانند، لکن دربارهٔ زمان شکل گیری آن اختلاف دارند: یک. گروهی از آنان، پیدایش تشیع را در روزهای آغازین پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و در روز سقیفه دانسته و معتقدند تشیع در زمان رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم آشکار شد و اهل بیت، خودشان را نسبت به افراد دیگر قریش برای خلافتِ پیامبر شایسته تر می دانستند. از جملهٔ آن ها می توان به ابن خلدون (ابن خلدون، ۱۹۸۸، ۳: ۲۱۵)، دکتر احمد امین (امین، ۱۹۵۵: ۲۶۶)، دکتر حسن ابراهیم (ابراهیم، ۱۹۳۵، ۱: ۳۷۱)، یعقوبی (ابن ابی یعقوب، ۱۳۵۸، ۲: ۱۰۴) و بلاذری (بلاذری، ۱۳۹۴، ۲: ۲۶۷_۲۶۸ و ۲۷۴) اشاره کرد (جولدزیهر، ۱۹۴۶: ۱۸۹؛ امین، ۱۹۵۵: ۲۷۸). دو. افرادی مانند ابن حزم و دیگران معتقدند، تشیع در اواخر عهد عثمان و در جنگ جمل آشکار شد و در زمان پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم وجود نداشته است (ابن ندیم، ۱۹۶۴: ۳۲۶؛ فیاض،

۱۴۰۶: ۳۷) و یحیی هاشم فرغل به صورت تفصیلی اسامی آن ها را ذکر کرده است (فرغل، ۱۹۷۲، ۱: ۱۰۵). سه. نوبختی (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۷_۱۸)، ابن ندیم (ابن ندیم، ۱۹۶۴: ۱۷۵) و عده ای دیگر، شکل گیری تشیع را در ایام خلافت حضرت علی علیه السلام می دانند و برخی مانند مونتگمری وات (وات، ۱۳۷۰: ۲۰_۶۷)، عبدالله فیاض (فیاض، ۱۴۰۶ق: ۴۴) و ر. ناث (ناث، ۱۳۷۰: ۲۵) آن را به ماجرای جنگ جمل مرتبط می دانند. چهار. بسیاری نیز معتقدند، تشیع بعد از حادثهٔ عاشورا شروع به رشد و نمو کرد (لیثی، ۱۹۶۹: ۲۳؛ شیبی، ۱۹۸۲، ۱: ۲۳؛ وائلی، ۱۴۱۴ق: ۲۵و ۲۶) و برخی نیز مانند طه حسین، شکل گیری شیعه را بعد از صلح امام حسن علیه السلام می دانند (حسین، ۱۹۶۸: ۹۷۳). پنج. شیعه و اکثر محققان مذاهب دیگر، شکل گیری تشیع را مربوط به زمان پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم دانسته و معتقدند پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم محبت و اعتقاد به حضرت علی علیه السلام را در نفوس مردم قرار داده و در حوادث گوناگون، جایگاه حضرت علی علیه السلام را آشکار ساخت؛ چنانچه سیوطی از ابن عساکر در تفسیر آیهٔ هفتم سورهٔ «بیّنه» از جابر بن عبدالله نقل می کند: «نزد پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم بودیم که حضرت علی علیه السلام وارد شد. پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم فرمود: "سوگند به آن که جانم در دست اوست، این و شیعیانش در روز قیامت رستگارند!" در این هنگام، این آیه نازل شد: «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولئِکَ هُمْ خَیْرُ الْبَرِیَّهِ» (سیوطی، ۱۹۹۳، ۸: ۸۵۹).

با توجه به دلایل ذیل به این نتیجه می رسیم که بنای تشیع در زمان پیامبر و با دستور مستقیم خدای متعال، پایه ریزی شده است

الف

در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم ، گروهی از اصحاب با مشاهدهٔ فضایل (۱)حضرت علی علیه السلام، دل بستگی معنوی خاصی به آن حضرت پیدا کرده و کم کم به عنوان دوست داران آن حضرت شناخته شدند که از جملهٔ آن ها می توان به سلمان فارسی، عمار یاسر، مقداد بن اسود، ابوذر غفاری، میثم تمار و بسیاری دیگر اشاره کرد که در منابع تاریخی با عنوان «رواد تشیع» معروف گشتند و جماعت شیعی را در عصر پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم تشکیل دادند(نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۷_۱۸؛ امین، بی تا: ۳: ۲۰۹؛ وائلی، ۱۴۱۴ق: ۲۹_۳۲).

ب

بیشتر پژوهش گران و تاریخ نگاران معتقدند، تشیع در روز سقیفه آشکار شد که این خود دلیل بر وجود تشیع در زمان پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم است، چون اصلاً قابل تصور نیست که در طول یک هفته ــ زمان وجود پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم تا زمان رحلت ــ گروهی از مردم، مواضع مشخصی را اتخاذ کرده و

۱- برای آگاهی از فضایل حضرت علی علیه السلام ر.ك: (نسائی، ۱۴۰۶ق؛ بزار، ۱۴۰۹ق؛ ابن مغازلی، ۱۴۲۴ق؛ ابن جزری، ۱۹۹۴).

دیدگاه های خاصی را در مقابل دیگران داشته باشند و حتی خود را جانشینان بلافصل پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم بدانند، به طوری که حکومت وقت احساس خطر کرده، در مقام معارضه و حذف آن ها برآید (وائلی، ۱۴۱۴ق: ۳۰).

ج

هیچ عقیده و مذهبی، تصادفی و به یک باره شکل نمی گیرد، بلکه نیازمند افرادی است که به مرور زمان باعث رشد و انسجام آن مذهب شوند. پیش تر اشاره شد که علاوه بر نصوص بسیاری که به معرفی گروهی به نام تشیع در زمان پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم پرداخته و ویژگی های آن ها را بیان کرده اند، عده ای از اصحاب نیز به خلافت ابوبکر اعتراض داشته و به جانب داری از حضرت علی علیه السلام پرداختند (بلاذری، ۱۳۹۴ق، ۲: ۲۶۷و۲۶۸؛ ابن ابی یعقوب، ۱۳۵۸ق، ۲: ۱۲۴و۱۲۵؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ۲: ۴۴۶، ۴۴۸ و ۴۴۹)؛ از این رو، هر کسی که آشنایی اندکی با سقیفه و حوادث مربوط به آن داشته باشد، خواهد دانست که مواضع متعددی که از جانب گروه های مختلف اتخاذ شد، نمی توانست ریشه در بازۀ زمانی محدودی داشته باشد، بلکه باید ریشه-های آن را در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم جست وجو کرد.

عبدالله بن سبأ؛ از پایه گذاران تشیع

اشاره

جابری به نقل از طبری و بر حسب روایت سیف بن عمر، دربارۀ عبدالله بن سبأ می گوید: «ابن سبأ شخصی یهودی از اهالی صنعا (یمن) بود که در زمان عثمان مسلمان شد و با گردش در بلاد مسلمانان (حجاز، بصره، کوفه و شام) سعی در گمراهی آنان داشت» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۶؛ به نقل از: طبری، ۱۳۸۷ق، ۲: ۶۴۷). وی در شام با ابوذر غفاری، ابودرداء و عباده بن صامت دیدار کرد و چون نتوانست به منویات خویش دست یابد و آنان را با خود همراه کند، از آن جا خارج شده و به مصر آمد و به آنان گفت: «تعجب است از فردی که گمان می کند حضرت مسیح علیه السلام رجوع می کند و همین شخص در حالی که خدای متعال می گوید: «إِنَّ الَّذی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرادُّکَ إِلی مَعاد» (قصص: ۸۵) اگر بگوید پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم برمی گردد، به دروغ متهم

می شود! پس پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم به رجعت از مسیح سزاوارتر است.» لذا مصریان رجعت را پذیرفتند. سپس به آنان گفت: «هزار پیامبر بودند و هر کدام نیز دارای وصی بودند. علی نیز وصیّ پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم است، اما عثمان به ناحق وصایت را از علی گرفت. پس به پا خیزید و امر به معروف و نهی از منکر کنید و مردم را به این امر دعوت کنید (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۷؛ به نقل از: طبری،

۱۳۸۷ق، ۲: ۶۴۷).

جابری در پایان به این نتیجه می رسد که: «ابن سبأ، شخصیتی حقیقی است؛ فردی یهودی که بعد از به خلافت رسیدن علی، گرد او می گشت. لکن بعد از آن که در حق وی غلو کرد، علی وی را به مدائن تبعید

کرد و چون علی ترور شد، شروع به نشر اندیشهٔ رجعت و وصایت کرد و به اولین غالی در حقّ علی تبدیل گشت» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۱). عمدهٔ اندیشه-ها و عقایدی که دربارهٔ «امامت» وجود دارد و جنبهٔ اسطوره ای به خود گرفته، برگرفته از تفکرات ابن سبأ است (۱)، و او را به عنوان ضلع سوم این حوادث و در کنار کعب الاحبار و وهب بن منبه می توان ارزیابی کرد، که این دو فرد یمنی و وهب بن منبه نیز یمنیِ ایرانی تبار است (جابری، ۲۰۰۰: ۲۱۸).

بر تئوری ابن سبأ اشکالات متعددی وارد است؛ از جمله:

۱

طبری (م. ۳۱۰ق) اولین مورخی است که افسانهٔ عبدالله بن سبأ را فقط به روایت سیف بن عمر تمیمی نقل می کند (طبری، ۱۳۸۷ق، ۳: ۳۷۸) و منبع تمامی مورخان بعدی در نقل این داستان نیز فقط همان طبری است؛ چنانچه ابن اثیر (م. ۶۳۰ق) می گوید: «فَابْتَدَأْتُ بِالتَّارِیخِ الْکَبِیرِ الَّذِی صَنَّفَهُ الْإِمَامُ أَبُوجَعْفَرٍ الطَّبَرِیُّ إِذْ هُوَ الْکِتَابُ الْمُعَوَّلُ عِنْدَ الْکَافَّهِ عَلَیْهِ وَ الْمَرْجُوعُ عِنْدَ الِاخْتِلَافِ إِلَیْهِ»؛ من در این کتاب، سخنانم را با تاریخ کبیر أبوجعفر طبری آغاز می کنم، زیرا کتاب او در میان تمام اهل سنت مورد اعتماد است و هنگام اختلاف، به آن رجوع می شود (ابن اثیر، ۱۴۱۷ق، ۱: ۳). و نیز ابن کثیر دمشقی (م. ۷۷۴ق) بعد از نقل این افسانه می گوید: «هَذَا مُلَخَّصُ مَا ذَکَرَهُ أَبُوجَعْفَرِ بْنُ جَرِیرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَئِمَّهِ هَذَا الشَّأْنِ»؛ این خلاصهٔ آن چیزی است که طبری از بزرگان این ماجرا نقل کرده است (ابن کثیر، ۱۹۸۸، ۷: ۲۷۵). و مورخان دیگری چون ابن خلدون (۲) (ابن خلدون، ۱۹۸۸، ۲، بخش۲: ۱۶۶)، محمد رشید رضا (رشیدرضا، ۱۹۴۷: ۴، ۶، ۴۵، ۴۹ و ۱۰۳) و... نیز افسانهٔ «عبدالله بن سبأ» را فقط و فقط از طبری نقل کرده اند.

۲

در عصر حاضر، گروهی از مورخان با بررسی دقیق اسناد گزارش های طبری متوجه شده اند که تنها راوی این داستان، «سیف بن عمر تمیمی» است. برای اولین بار طه حسین، محقق مصری، با بررسی خود دریافت که عبدالله بن سبأ فردی خیالی بوده و از سوی دشمنان اسلام برای ضربه زدن به اسلام ساخته و پرداخته شده است، چراکه ورود شخصیتی یهودی در

۱- برای اطلاع بیشتر ر.ک: المقالات و الفرق اشعری، التبصیر فی الدین اسفرائینی، الملل و النحل شهرستانی، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع ملطی، الفرق بین الفرق بغدادی، و الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ابن حزم ظاهری.

۲- هذا أمر الجمل ملخص من کتاب أبی جعفر الطبریّ اعتمدناه للوثوق به و لسلامته من الأهواء الموجوده فی کتب ابن قتیبه و غیره من المؤرخین.

تشیع می توانست مشروعیت آن را زیر سؤال برد (حسین، ۱۹۶۸: ۹۸). علامه عسکری نیز سیف بن عمر را شخصیتی خیالی دانسته و معتقد است: وی عدنانی بوده و با قحطانی ها دشمنی داشته و تحت تأثیر گرایش های قبیله ای و ضدشیعی اش، با جعل و اختراع عبدالله بن سبأ سعی کرد بیشترین ضربه را به قحطانی ها که در قبایل یمنیِ شیعی، نمودِ بیشتری داشتند وارد سازد (ر.ك: عسکری، ۱۳۹۲ق، ۲). علامه عسکری با بررسی کتاب هایی از تشیع که جریان ابن سبأ را ذکر کرده اند، نتیجه می گیرد که منبع اصلی تمام روایات این کتاب ها، رجال کشی است و از آن جا که کشی از افراد ضعیف نیز نقل روایات می کرد، لذا منبع روایات وی دربارهٔ ابن سبأ کتاب های ملل و نحل است که همین برای غیرمعتبر بودن روایات کشی کفایت می کند (عسکری، ۱۳۹۲ق، ۲: ۲۱۵_۲۵۵).

۳

تنها راوی این داستان، در رجال اهل سنت به شدت تضعیف شده است؛ چنانچه نسائی معتقد است: «سیف بن عمر ضعیف است» (نسائی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۸۷). و بزرگانی مانند ابن حبّان به صراحت بیان می کنند: «سیف بن عمر متهم به زندقه بوده و حدیث جعل می-کرد» (ابن حبان، بی تا، ۱: ۳۴۵). و افرادی مانند ابونُعیم اصفهانی (اصبهانی، ۱۴۰۵ق: ۹۱)، مزی (مزی، ۱۹۸۰، ۱۲: ۳۲۶)، ذهبی (ذهبی، ۱۳۸۲، ۲: ۲۵۵) و ابن حجر عسقلانی (عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۴: ۲۹۵) نیز وی را به «زندقه» توصیف کرده و او را «ساقط الحدیث» می دانند.

۴

. ناقلان افسانهٔ ابن سبأ مانند جابری، ناخودآگاه ایمان، عدالت و علم بسیاری از بزرگان صحابه و تابعین را زیر سؤال برده اند؛ چنانچه طبری می گوید: «در زمان عثمان، فردی یهودی به نام عبدالله بن سبأ از صنعا، اسلام را اختیار نمود و با مسافرت خود به بلاد اسلامی مانند کوفه، شام، مصر و بصره، افکارش را در میان مسلمانان رواج داد. وی برای پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم رجعتی مانند رجعت حضرت عیسی علیه السلام قائل بود. و نیز برای هر پیامبری جانشینی است و علی علیه السلام نیز جانشین پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم است و از آن جا که عثمان غاصب حقّ علی بود، باید امت اسلامی قیام می-کردند و عثمان را از قدرت و خلافت به زیر می-کشیدند و حکومت را به علی

برمی گرداندند. در این میان، صحابهٔ جلیل القدری مانند ابوذر غفاری، عمار یاسر، محمد بن ابی حذیفه، عبدالرحمن بن عدیس، محمد بن ابی بکر، صعصعهٔ بن صوحان عبدی، مالك اشتر و دیگران تحت تأثیر تبلیغات سیف بن عمر قرار گرفتند و علیه عثمان توطئه کرده و او را به قتل رساندند و حتی همین گروه در جنگ جمل و صفین نیز نقش اساسی داشتند» (طبری، ۱۳۸۷ق، ۳: ۳۷۸_۳۷۹). جابری نیز معتقد است، ابن سبأ توانست ابوذر غفاری، عمار یاسر و

امثال وی (مستضعفین) [(۱)](#) را بر ضد عثمان با خود همراه سازد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۱)، در حالی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم دربارهٔ عمار یاسر فرمود: «مُلِئَ عَمَّارُ بْنُ یَاسِرٍ إِیمَاناً إِلَی مُشَاشِهِ»؛ سراسر وجود عمار بن یاسر، مملو از ایمان به خداست (ابن ماجه، ۱۹۹۰، ۱: ۵۲؛ نسائی، ۱۹۹۱، ۵: ۷۴؛ ابن حنبل، ۱۹۸۳، ۲: ۸۵۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰، ۳: ۴۴۳).

جابری با نقل احادیثی[(۲)](#) ، مستضعفین را «مؤمنین صادق» معرفی کرده و معتقد است: «مستضعفینِ از صحابه، از زمان پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم اطراف علی علیه السلام حلقه زده و و گروهی را تشکیل داده بودند که می توان بر آن ها عنوان "جماعت عقیده" را اطلاق کرد... آنان پیشتازان مؤمنین صادق به شمار می آمدند» (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۴)؛ حال چگونه است که صحابیان بلندمرتبه-ای مانند عمار یاسر، محمد بن ابی حذیفه و... این-گونه به عدم آگاهی سیاسی و فهم ناقص از شرایط جامعه و در نتیجه به بی عدالتی متهم می شوند؟!

۵

جابری از میان عوامل و کلیدهای قبیله، عقیده و غنیمت، «قبیله» را مهم ترین عامل تأثیرگذار در جامعه عربی می داند و به عقیدهٔ وی با آن که علی ، داماد و پسرعموی پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم بوده و از حمایت بنی هاشم نیز برخوردار است، در نزاع با بنی امیه بر سر خلافت مغلوب می شود. اما این یهودیِ بی نام و نشان (عبدالله بن سبأ)، صحابیان و تابعین بزرگی مانند عمار یاسر، محمد بن ابی بکر، طلحه، زبیر و همسر پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم را با خود همراه می سازد و با کمک شورشیان به حیات عثمان پایان می دهد. جابری که در صدد تحلیل تمامی تاریخ با کلیدهای سه گانه است، حال چگونه ابن سبأ را عامل همهٔ حوادث می داند، در حالی که نه صحابی پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم است تا مانند ابوهریره بتواند از «عقیده» استفاده کند، نه قبیلهٔ نیرومندی دارد تا مدافعش باشد و نه غنیمتی دارد تا بتواند از آن در پیش بردِ اهداف خصمانهٔ خویش سود جوید؟! این جاست که جابری خود را در سطح همان مورخان سنتی تنزل داده و تحلیل تاریخی وی، نه بر پایهٔ علم است که نشان از قومیت گرایی وی دارد (اسلامی، ۱۳۸۷: ۶۱).

۶

حتی در صورتی که از وجود چنین شخصیتی را قبول کنیم، باز هم نمی توان وی را مؤسس تشیع دانست، چراکه خود جابری، عبدالله بن سبأ را از اطرافیان حضرت علی علیه السلام می داند

۱- زبیر بن عوام، مقداد بن عمر، سلمان فارسی، ابوذر غفاری و عمار یاسر (جابری، ۲۰۰۰: ۱۳۸).

۲- پیامبر اکرم: «أمرت بحب أربعه لأن الله یحبهم: علي و أبي ذر و سلمان و مقداد»؛ به دوست داشتنِ چهار شخص امر کردم، چون خداوند آنان را دوست دارد: علی، ابوذر، سلمان و مقداد (ذهبی، ۱۹۸۷: ۴۰۹_۴۱۹). و حدیثی که در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم به عمار فرمود: «تقتلک الفئه الباغیه»؛ تو را گروه طغیان گر خواهد کشت (ذهبی، ۱۹۸۷: ۵۷۷؛ ابن کثیر، ۱۳۸۷ق، ۷: ۳۲۳).

که چـون در حقّ وی غلو کرد، از سوی او به مـدائن تبعیـد شـد و بعـد از ترور حضـرت علی، شـروع به نشر اندیشهٔ رجعت و وصایت کرد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۱).

در کتـاب هـای ملـل و نحل نیز از ابن سـبأ به عنوان فردی غالی که به الوهیتِ حضـرت علی علیه السـلام قائل بوده، یاد شـده و گفته شده است که امام علی علیه السـلام با او به شدت برخورد کرد؛ نخست او را تبعید و سـپس دسـتور قتل او را صادر فرمود (طوسی، ۱۳۴۸: ۱۰۸). علاوه بر آن، علمای شـیعه مانند کاشف الغطا دربارهٔ وی می گوید: «کتب شیعه، او را لعن کرده و از او بیزاری جسـته اند و کمترین سخنی که رجالیون شیعه دربارهٔ وی گفته اند این است که عبدالله بن سبأ، ملعون تر از آن است که ذکر شود» (کاشف الغطا، ۱۴۱۳ق: ۴۲).

مختار و ابن حنفیه؛ از پایه گذاران مذهب تشیع

جابری سـپس به نقش مختار در شـکل گیری تشـیع پرداخته و می گویـد: مختار قبیلهٔ نیرومندی نداشت تا بتواند به بلندپروازی های سیاسـی خود جامهٔ عمل بپوشاند؛ در نتیجه کوشـید بیرون از روابط قبیله-ای، برای خود پایگاهی کسب کند. لذا به توصیهٔ شخصـیتی چون مغیره بن شعبه، شعار «دعوت به آل محمد» را به خدمت گرفت و برای موفقیت بیشتر، مسـئله آزادی بردگان (موالی) را نیز به آن افزود. مختار توانست به واسـطهٔ این دو مؤلفه، گروه کثیری از شیعیان و بردگان (موالی) را گرد خود جمع کنـد و نیروی نظامی ای ایجاد کند که از عموم مردم و عجم ها تشـکیل می شد و خارج از قبیله، تحقق داشت. از آن جایی که مختار از چارچوب قبیله بی بهره بود، مؤلفه «عقیده» را به کار گرفت و از عموم مردم و عجم ها، قبیلهٔ

روحی (معنوی و عقیـدتی) تشـکیل داد. وی اگرچه توانست به قـدرت قابل توجهی دست یابـد، این دو دارای تناقضـی درونی بودند؛ دفاع از بردگان با مالکیت شیعیان اشرافی در تعارض بود. از آن جا که این دو گروه دارای دشمن مشترکی مانند امویان بودنـد، مختار کوشـید این دو گروه متناقض را در نقطـهٔ مشترکی گرد هم آورد، لکن نتوانست به هدف خویش دست یازد؛ از این رو، به واسـطهٔ قبیله روحی (معنوی و عقیدتی) که تشـکیل داده بود، ابتدا به [امام] سجاد علیه السلام مراجعه کرد و آن گاه که نتیجه ای نگرفت، به محمـد بن حنفیه متوسل شد (جابری،۲۰۰۰: ۲۷۰). ابن حنفیه اگرچه خواستار خلافت و منتظر آن بود، لکن به درخواست مختـار به گونه ای مبهم پاسـخ داد. «علت آن، نوعی نقص بود که به نَسَب مـادری اش بـازمی گشت که به اسارت گرفته و فروخته شـده بود» (همان: ۲۷۳). جابری در این جا، هیچ سـند مسـتدلّی را برای اثبات ادعای خویش ارائه نمی کند.

ص:۱۹

جابری سپس به تردید ابن حنفیه دربارهٔ جنگ های پدرش اشاره کرده و می گوید: «ابن حنفیه در جنگ جمل و صفین، موضعی مبهم گرفت؛ همان گونه که در جنگ جمل با این که پرچم دار پدرش بود، ناراحتی اش را این گونه ابراز کرد: "هذه والله الفتنه المظلمه العمیاء" و همین که پدرش این را شنید، گفت: "أتکون فتنه أبوك قائدها". و در جنگ صفین نیز گفت: "أهل بیتین یتخذهما العرب أندادا من دون الله: نحن و بنو عمنا هؤلاء (بنی امیهٔ)"» (همان: ۲۷۲). این موضع مبهم، از حقارت روحی وی حکایت داشت. و با این که دارای دو نشانهٔ بارز «شجاعت» و «علم» بود، لکن جایگاه او

با حسن و حسین تفاوت داشته و پدرش در جنگ ها به جای آن دو، ابن حنفیه را به خط مقدم می فرستاد و رقبا نیز ابایی از طعنه زدن نداشتند. جابری معتقد است، این تحلیلی که ما دربارهٔ ابن حنفیه و مواضعش بیان کردیم، گمانه زنی صرف نبوده، بلکه بر اساس شواهد و نشانه هاست (همان: ۲۷۴_۲۷۵). ابن حنفیه کوشید به واسطهٔ دو خصوصیت، این نقص را جبران کند؛ نخست، نشان دادن شجاعت در جنگ ها _ مانند آنچه در جنگ جمل از خود بروز داد _ و دیگری، علم. ابن حنفیه به عنوان «راوی حدیث» شناخته شد، به طوری که برخی محدثان احادیثی را که وی از پدرش نقل می کند، از حیث سندی صحیح ترین و از حیث تعداد، بیشترین احادیث به شمار می آورند؛ ابن حنفیه نیز به واسطهٔ آن به خود می بالید. او می گفت «... حسن و حسین از من شریف ترند، اما من از آن ها به احادیث پدرم عالم ترم» (همان: ۲۷۵).

مختار نیز از این خصوصیت (علم)، در جهت شایسته-تر و برحق بودن ابن حنفیه برای امامت شیعیان استفاده کرد. و حق نیز این است که اندیشهٔ امامت شیعی و افسانه هایی که در آن وجود دارد، به خصیصه ای برمی گردد که ابن حنفیه به واسطهٔ آن، از دو برادرش متمایز می گشت. این خصوصیت به سرعت به وراثت علم به معنای «سرّ تأویل» و «اسرار علوم» تغییر ماهیت داد؛ و این چیزی بود که از نبوت جسدی یا نَسَب خونی فراتر می رفت و «نبوت روحی» یا نَسَب روحی از آن پدید می آمد (همان: ۲۷۵).

بیشتر مورخان متقدم، مختار را صاحب فرقهٔ «مختاریه» می نامند و این فرقه را در کنار

«کیسانیه»، «سبئیه» و «غلاه» متفکرانی می دانند که افسانهٔ امامت را بنا نهادند و امام های گوناگونی را محور خویش ساختند و هر کدام از این فرقه ها نیز به فرقه های دیگری تقسیم شدند که دارای آرای خاصی در هر مسئله بودند (همان: ۲۷۶). در واقع، شعارها و تفکراتی که در اندیشهٔ امامت و حرکت مختار وجود داشت، به صورتی ناگهانی آشکار نگشت، بلکه در امتداد جریان ابن سبأ در کودتای بر ضد عثمان بود که از تفکر صرف به جنبهٔ عملی تبدیل گشت. کوفه و شهرهای اطراف آن مانند مدائن و حیره، پیش از فتح هرمسی بودند و میراث های آنان و قبایل

یمنی، به شکل گیری اعتقادات قدیمی ای انجامید که به سرعت در نزاع های سیاسی به کار گرفته شدند (همان: ۲۷۷_۲۷۸).

جابری دربارهٔ شکل گیری تشیع معتقد است، مختار به نام ابن حنفیه قیام کرد و با خود مفاهیم تازه–ای دربارهٔ امامت به ارمغان آورد؛ مفاهیمی که از اسرائیلیات و میراث های قدیمی پیش از اسلام اخذ شده بود؛ مانند وصایت، علم سرّی، وراثت، نبوت، بداء، مهدویت، رجعت، غیبت، تقیه و... این مفاهیم به هم پیوسته به سرعت باعث تشکیل اسطورهٔ امامت در نزد تشیع شد و تصوراتی با این مفاهیم مرتبط گشت که قبول و هضم آن برای ذهن مسلمانی که در گذشتهٔ اسلام زیسته بود و یا از گذشتگان خود مطالبی شنیده بود، دشوار می نمود. این افراد بعدها به «غلات» معروف شدند و با به کارگیری مفاهیمی مانند «تناسخ» و «حلول» برای ائمهٔ از نسل علی علیه السلام چنان غلو کردند که

آن ها را تا درجهٔ الوهیت بالا بردند (جابری، ۲۰۰۱: ۷۱).

سخن کوتاه این که، مختار به نام ابن حنفیه قیام کرد و با دستاویز قرار دادن وی، افسانهٔ امامت را که از یمن و عبدالله بن سبأ آغاز شده بود، ادامه داده و بعدها غلات نیز به این امر دامن زدند.

این بخش از ادعای جابری، خود به قسمت ها متعددی تقسیم می شود که پرداختن به تک تک آن ها در یک مقاله ممکن نیست (ر.ک: اسلامی نسب و آل بویه، ۱۳۹۴، ۱۱). از این رو، تنها به اندیشهٔ وصایت و جانشینی که به زعم جابری ساختهٔ مختار و ابن حنفیه است، اشاره می شود.

جابری مهم ترین نشانهٔ تشیع، یعنی امامت را به سان خلافت، موروثی دانسته و از انتقال امامت به «وصایت» تعبیر می کند. وی معتقد است وصیت در اصل، ضد اختیار و برای حصر امامت در فرزندان علی علیه السلام بود. این مفهوم در زمان مختار بر نَسَب روحی و بر وراثت علم سرّی تکیه داشت و با این که ابن حنفیه با علی علیه السلام رابطهٔ نَسَبی نداشت، لکن باعث شد بابی وسیع برای انتقال وصیت از سوی افرادی مانند ابن حنفیه که با علی علیه السلام نسب طبیعی نداشتند، گشوده شود (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۲). حضرت علی علیه السلام سمبل درماندگان و ضعفا بود و وصیتی که از وی به فرزندانش رسید، علاوه بر انتقال امامت به مثابهٔ زعامت سیاسی صرف، وصیت به ضعفا و فقرا نیز به حساب می آمد؛ یعنی انتقال آرزوهای برآورده نشدهٔ گذشته به زمان حاضر به امید برآورده شدن آن ها. در نتیجه وصیت، جزء اساسی امامت به

شمار می رفت و مردم بدون امام نمی توانستند رها باشند (جابری، ۲۰۰۰: ۲۸۳).

اگر جابری در بحث وصایت و خلافت به متون تاریخی اسلاف خود مراجعه می کرد، به نیکی متوجه می شد که خلافت موروثی ــ که از استبداد سیاسی نشئت می گرفت ــ برای اولین بار به

دست خلیفۀ اول انجام شد و خلفای بعدی و امویان نیز با اشتیاق این راه را پیمودند. و اگرچه جابری انتخاب خلفای راشدین را بر اساس شورا می داند، لکن مانند عمر انتخاب ابوبکر را کاری شتاب زده و نسنجیده دانسته و به سخن عمر استناد می کند که گفت: «إن بیعه ابی بکر کانت فلته غیر أن الله وقی شرّها»؛ بیعت با ابوبکر کاری شتاب زده بود، جز آن که خداوند شرّ آن را بازداشت (جابری، ۲۰۰۰: ۳۶۵). این سخن مورد قبول تمامی مجامع روایی اهل سنت و تشیع بوده و گویای این مطلب است که خلافت به اجبار بر مردم تحمیل شده است.

دربارۀ خلافت عمر نیز همین گونه رفتار شد؛ چنانچه یعقوبی می نویسد: «ابوبکر در جمادی الثانیِ سال سیزدهم هجرت بیمار شد و چون بیماری اش شدت گرفت، به عمر بن خطاب برای خلافت آینده اش این چنین سفارش کرد: اما بعد، من عمر بن خطاب را بر شما گماردم، پس بشنوید و فرمان برید» (ابن ابی یعقوب، ۱۳۵۸ق، ۲: ۱۳۶).

اگرچه جابری معتقد است، ابوبکر پیش از تعیین عمر با بزرگان صحابه که اصحاب دولت بودند (عبدالرحمن بن عوف، عثمان بن عفوان، طلحه بن

عبیدالله، أسید بن حضیر ألانصاری، سعید بن زید و...)، مشورت کرده است و استبدادی در کار نبوده (جابری، ۲۰۰۰: ۱۴۲)، اما در هیچ منبعی نامی از «علی» برده نشده است و منابع کاملاً از نام علی علیه السلام در زمان ابوبکر ساکت است، چراکه بهای موضع خود در برابر بیعت ابوبکر را می پرداخت و مردم و بزرگان صحابه نیز از شدت و غلظت عمر هراسان بودند (جابری، ۲۰۰۰: ۱۴۳). وی اقدام ابوبکر در تعیین عمر به خلافت را اجتهاد دانسته و معتقد است که ناشی «از ارزیابی شخصی ابوبکر نسبت به مصالح و شرایط جامعه بوده است» (جابری، ۲۰۰۰: ۱۴۴) و همین اعتراف جابری، خود مهر تأییدی بر شورایی نبودن خلافت خلفاست. عثمان را نیز همان شورای شش نفره ای برگزید که عمر اعضای آن را تعیین کرده بود و به شهادت خود جابری، اعضای شورا به گونه ای انتخاب شده بودند که بخت عثمان بیش از علی علیه السلام بود و از این رو، علی علیه السلام به عموی خود عباس گفت که به خلافت نخواهد رسید (جابری، ۲۰۰۰: ۱۴۵).

حضرت علی علیه السلام درباره شورا فرمودند: «واعجباه! أتکون الخلافهٔ بالصحابهٔ و لا تکون بالصحابهٔ و القرابهٔ؟»؛ شگفتا! آیا معیار خلافت، صحابی پیامبر بودن است، اما صحابی بودن و خویشاوندی ملاک نیست؟ (الرضی، بی تا، ۱: ۵۰۲، حکمت ۱۹۰)» و نیز از ایشان شعری در همین مسئله نقل شده که فرمودند: «اگر تو با شورا کار آنان را به دست گرفتی، پس چگونه بود که مشاوران غایب بودند؟ و اگر بر مدعیان به خویشاوندی ات احتجاج کردی، دیگران از تو

به پیامبر نزدیک تر

و سزاوارتر بودند» (همان: ۵۰۳). علاوه بر آن، جابری خود در هنگام بیان حوادث دوران عثمان، به نقل از طبری (طبری، ۱۳۸۷، ۲: ۶۵۱) نقل می کند که چون شورشیان محل حکومت عثمان را محاصره کرده و از وی خواستند خلافت را رها کند، پاسخ داد: «لم اکن لاخلع سربالاً سربلنیه الله»؛ پیراهنی را که پروردگار آن را بر من پوشانیده، از تن بیرون نخواهم کرد (جابری، ۲۰۰۰: ۲۲۷) که در نهایت بر سر همین پافشاری بی جا بر حکومت، کشته شد.

نتیجه گیری

جابری از منابع اصیل تشیع استفاده نکرده و به صورت گزینشی، منابع اهل سنت و مستشرقان را منبع ادعاهای خود قرار داده و با پیش داوری های گسترده، خاستگاه تشیع و مبانی آن را در رابطهٔ خویشاوندی پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و حضرت علی علیه السلام با یمنی ها، عبدالله بن سبأ، مختار و ابن حنفیه جست وجو کرده است؛ در حالی که هیچ مورخ و پژوهش گری رابطهٔ خویشاوندی را عامل یمنی بودن تشیع نمی داند. عبدالله بن سبأ نیز نه تنها شخصیتی ساختگی بوده و مطالب مربوط به آن نیز تنها در تاریخ طبری و از تنها روای آن به نام «سیف بن عمر» که از جانب خود اهل سنت نیز به دروغ گویی و جاعل حدیث بودن متهم است نقل شده است، بلکه در صورت وجود ابن سبأ، عقایدش کاملًا از جانب حضرات ائمه مردود شناخته شده و ارتباطی با تشیع ندارد. و عقاید منتسب به مختار و ابن حنفیه نیز پیش از آن دو، در لسان پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و حتی مانند وصایت، در ادیان دیگر وجود داشته است.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.الرضی، أبو الحسن محمّد، بی تا، نهج البلاغه، صبحی صالح، لبنان، بیروت، دارالکتب اللبنانی و مکتبه المدرسه.

۳.ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۹۸۸)، تاریخ ابن خلدون، المحقق: خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر.

۴.ابن کثیر الدمشقی، أبوالفداء إسماعیل بن عمر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری (تاریخ الرسل و الملوک)، بیروت، دارالتراث.

۵.________________________________، (۱۹۸۸)، البدایه و النهایه، المحقق: علی شیری، دار إحیاء التراث العربی.

۶.اسلامی، سیدحسن، (۱۳۸۷)، «چهارگانه جابری/۲ (عقل عربی از ادعا تا اثبات)»، آینه پژوهش، سال ۱۹، ش۴.

۷.اشعری قمی، سعد بن عبدالله أبوخلف، (۱۳۶۱)، تحقیق: محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی _ فرهنگی.

۸.الأصبهانی الصوفی، أبونعیم، (۱۴۰۵ق)، الضعفاء، تحقیق: فاروق حماده، مغرب، الدار البیضاء، دار الثقافه.

۹.امین، احمد، (۱۹۵۵)، فجر الاسلام، مصر، قاهره، مکتبه النهضه المصریه.

۱۰.ـــــــــــــــــ، (بی تا)، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العربیه.

۱۱.براون، ادوارد، (۱۳۵۴)، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه: رشید یاسمی، تهران، ابن سینا.

۱۲.البزار، أبوبکر أحمد بن عمرو بن عبدالخالق، (۱۴۰۹ق)، مسند البزار (البحر الزخار)، تحقیق: د. محفوظ الرحمن زین الله، بیروت، مؤسسه علوم القرآن؛ مدینه، مکتبه العلوم و الحکم.

۱۳.بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۳۹۴ق)، انساب الاشراف، تحقیق: محمود فردوس عظم، دمشق، مکتبه الیقظه العربیه.

۱۴.الجابری، محمد عابد، (۱۹۹۱)، التراث و الحداثه، دراسات و مناقاشات، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.

۱۵.ـــــــــــــــــــــــ، (۲۰۰۰)، العقل السیاسی العربی: محدداته و تجلیاته، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.

۱۶.ـــــــــــــــــــــــ، (۲۰۰۱)، العقل الأخلاقی العربی: دراسه تحلیلیه نقدیه لنظم القیم فی الثقافه العربیه، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.

۱۷.جولدزیهر، (۱۹۴۶)، العقیده و الشریعه فی الاسلام، محمد موسی و آخرون، مصر، القاهره، دارالکاتب المصری.

۱۸.الحاکم النیشابوری، ابوعبدالله، (۱۹۹۰)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالفکر.

۱۹.حسین، طه، (۱۹۶۸)، الفتنه الکبری، قاهره، دارالمعارف.

۲۰.الذهبی، شمس الدین أبوعبدالله، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه للطباعه و النشر.

۲۱.ـــــــــــــــــــــــــــــ، (۱۹۸۷)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، بیروت، دارالکتاب العربی.

۲۲.رشید رضا، محمد، (۱۹۴۷)، رسائل السنه و الشیعه، قاهره، دار المنار.

۲۳.ابراهیم، حسن، (۱۹۳۵)، تاریخ الاسلام السیاسی، مصر، المکتبه: التجاریه الکبری (مصطفی محمد).

۲۴.السیوطی، جلال الدین، (۱۹۹۳)، الدر المنثور، بیروت، دارالفکر.

۲۵.ابن الجزری، محمد بن محمد بن یوسف، (۱۹۹۴)، مناقب الأسد الغالب مُمزق الکتائب و مُظهر العجائب لیث بن غالب

أمیرالمؤمنین أبی الحسن علی بن أبی طالب رضی الله عنه، المحقق: طارق الطنطاوی، مصر، مکتبه القرآن.

۲۶.شیبی، کامل مصطفی، (۱۹۸۲)، الصله بین التصوف و التشیع، بیروت، دارالاندلس.

۲۷.ضیف، شوقی، (۱۴۲۶ق)، تاریخ الأدب العربی (العصر الجاهلی)، نجف الاشرف، ذوی القربی.

۲۸.طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۰)، ظهور شیعه، تهران، الست.

۲۹.الطبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری، بیروت، دارالتراث.

۳۰.العسقلانی، ابن حجر، (۱۳۲۶ق)، تهذیب التهذیب، هند، دائرهالمعارف النظامیه.

۳۱.ـــــــــــــــــــــ، (۱۴۰۵ق)، تغلیق التَّعلیق علی صَحِیح البخاری، بیروت، المکتب الإسلامی.

۳۲.عسکری، مرتضی، (۱۳۹۲ق)، عبدالله بن سبأ و اساطیر اخری، تهران، دارالغدیر.

ص:۲۴

۳۳.عنایت، سیدحمید، (۱۳۷۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.

۳۴.ابن ابی یعقوب، احمد، (۱۳۵۸ق)، تاریخ یعقوبی، النجف الاشرف: المکتبه المرتضویه.

۳۵.فرغل، یحیی هاشم، (۱۹۷۲)، عوامل و اهداف نشأه علم الکلام، مصر، مطبوعات مجتمع البحوث الاسلامیه.

۳۶.فلهوزن، یولیوس، (۱۹۷۶)، الاحزاب السیاسیه الدینیه فی صدر الاسلام، الخوارج و الشیعه، ترجمه: عبدالرحمن البدوی، کویت، وکاله المطبوعات.

۳۷.فیاض، عبدالله، (۱۴۰۶ق)، تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشیعه منذ نشأه التشیع حتی مطلع القرن الرابع الهجری، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۳۸.القزوینی، محمد بن یزید، (۱۹۹۰)، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر.

۳۹.کاشف الغطاء، محمدحسین، (۱۴۱۳ق)، أصل الشیعه و أصولها، بیروت، مؤسسه الأعلمی.

۴۰.کوربن، هانری (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه.

۴۱.شیبی، کامل مصطفی، (۱۹۶۹)، الصله بین التصوف و التشیع، قاهره، دارالمعارف.

۴۲.المزی، یوسف بن عبدالرحمن، (۱۹۸۰)، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، المحقق: د. بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله.

۴۳.مونتگمری وات، ویلیام، (۱۳۷۰)، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه: ابوالفضل عزتی، قم، علمی ـ فرهنگی.

۴۴.ابن الأثیر، عزالدین، (۱۴۱۷ق)، الکامل فی التاریخ، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتاب العربی.

۴۵.ناث، ر، (۱۳۷۰)، اسلام در ایران شعوبیه، ترجمه: محمودرضا افتخارزاده، تهران، میراث های تاریخی اسلام.

۴۶.النسائی، أحمد بن شعیب، (۱۴۰۵ق)، الضعفاء و المتروکین، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه.

۴۷.________________، (۱۹۹۱)، السنن الکبری للنسائی، تحقیق: د.عبدالغفار سلیمان البنداری ـ سیدحسن کسروی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۸.________________، (۱۴۰۶ق)، خصائص أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب، تحقیق: أحمد میرین البلوشی، الکویت، مکتبه المعلا.

۴۹.النوبختی، الحسن بن موسی، (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعه، بیروت، دارالأضواء.

۵۰.الهاشمی، کامل، (۱۴۱۶ق)، دراسات نقدیه فی الفکر العربی المعاصر، بیروت، مؤسسه امّ القری للتحقیق و

النشر.

۵۱.هالم، هاینس، (۱۳۸۵)، تشیع، ترجمه: محمدتقی اکبری، قم، ادیان.

۵۲.هانی، ادریس (۱۹۹۸)، محنه التراث الآخر النزعات العقلانیه فی الموروث الإمامی، بیروت، الغدیر للدراسات و النشر.

۵۳.ابن المغازلی، علی بن محمد، (۱۴۲۴ق)، مناقب أمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب رضی الله عنه، المحقق: أبوعبدالرحمن ترکی بن عبدالله الوادعی، صنعاء، دارالآثار.

ص:۲۵

۵۴.ابن الندیم، (۱۹۶۴)، الفهرست، بیروت، مکتبه خیاط.

۵۵.ابن حبان البستی، أبوحاتم محمد، (بی تا)، المجروحین، تحقیق: محمود إبراهیم زاید، حلب، دارالوعی.

۵۶.ابن حنبل، ابوعبدالله احمد بن محمد، (۱۹۸۳)، فضائل الصحابه، تحقیق: وصی الله محمد عباس، بیروت، مؤسسه الرساله.

۵۷.طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۴۸)، رجال الکشی، تصحیح و تعلیق: حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.

تمایز میان خالقیت و فاعلیت؛نظریه ای ناتمام برای فرار از جبر و تفویض/سیدحسن طالقانی

اشاره

سیدحسن طالقانی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۵/۱۷

چکیده

در تاریخ تفکر بشری، مسئله فاعلیت انسان و تبیین ارتباط میان ارادهٔ خدا و ارادهٔ انسان، پاسخ های متعددی یافته و دیدگاه های مختلفی را پدید آورده است. در میان مذاهب اسلامی نیز کسانی با تأکید بر حاکمیت ارادهٔ الهی و نفی فاعلیت انسان، به جبر گراییده و گروهی دیگر برای حفظ فاعلیت حقیقی انسان، به تفویض متمایل شدند. در میان جریان اصحاب حدیث، کسانی با تمایز نهادن میان «فعل» و «مفعول» تلاش کرده اند راه حلی برای این مشکل تاریخی بیابند. این نظریه معتقد است، افعال بندگان اگرچه مخلوق و مفعول خداوند هستند، اما فعل او نیستند، بلکه حقیقتاً فعل انسان شمرده می شوند. به نظر می رسد، این تلاش با توجه به مبانی اصحاب حدیث در مسئلهٔ فاعلیت، هم چنان گرفتار جبر است.

واژگان کلیدی

اصحاب حدیث، جبر، تفویض، فاعلیت انسان.

۱- عضو هیأت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث؛ دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب، و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه.

درآمد

انسـان بـا تمـام نقص هـا و محـدودیت هـایش، دارای قـدرت و اراده است و در پی تـوجه به افعـال خویش درمی یابـد که می توانست عملی را که انجـام داده، اراده نکنـد و یا کاری را که ارادهٔ انجامش را نـداشت، اراده کرده و انجام دهـد. این وجـدان اولیه و فطری، اراده را به عنوان فعل نفس و عامل به کارگیری قـدرت، آزاد و بی قیـد تصویر می کند و انسان، خود را فاعل و منشأ پدیـد آمدن فعل می شـناسد. اما این قدرت و اراده، موانع و محدودیت هایی دارد که در انجام بسـیاری از کارها، فاعلیت انسان و آزادی ارادهٔ او را به چالش می کشد. عوامل طبیعی و غیرطبیعی که مانع انسان در اِعمال اراده است، زمینه ساز اندیشـهٔ جبر و محـدود یـا بی تـأثیر دانسـتن ارادهٔ انسـان شـده است. این انـدیشه که: «تنها یک وضـعیت پیش روی انسان است و همان وضـعیت برای او ضـرورت دارد» در تحلیل های مختلف، مبتنی بر مبادی فکری گوناگونی پدیـد آمد و در تاریخ، جریان های جبرگرا بـا رویکردهـای متنوعی ظهور یافتنـد. امـا در سـنت های دینی، این مسـئله نوعاً در ارتباط با علم و ارادهٔ الهی است؛ در همـهٔ ادیان توحیدی و بسـیاری از مکاتب فکری، خداوند با اوصافی چون «علم»، «قدرت» و «ارادهٔ مطلق» به عنوان خالق و مبدأ ایجـاد هسـتی شـناخته می شـود؛ هیـچ موجـودی نمی توانـد بر قـدرت و ارادهٔ او غـالب شود. امـا گسـترهٔ این قـدرت و اراده تا کجاست؟ آیا این شـمول و گستردگی جایی برای فاعلیت غیرخـدا باقی می گذارد؟ آیا هر فعلی مخلوق خداوند و به قدرت و ارادهٔ او

پدید آمده است و اگر چنین است، آیا می توان فاعل دیگری غیر از خدا را شناخت و دربارهٔ فعل او سخن گفت؟

انگارهٔ تعارض قـدرت و ارادهٔ مطلق الهی با آزادی ارادهٔ انسان، پیش از ظهور اسـلام و پیدایش جریان های کلامی جبرگرا، در سنت هـای یهودی ــ مسیحی و حتی در فرهنـگ هـای مشـرکانه وجود داشـته است. عرب جـاهلی و مشـرکان مکه نیز اگرچه یکتاپرست و پیرو ادیان الهی نبودند، اما به ارادهٔ خداوند به عنوان تعیین کنندهٔ سـرنوشت آدمیان باور داشـتند. حسن بصری می گفت: «خداونـد محمـد صـلی الله علیه و اله وسـلم را به سوی عرب مبعوث کرد، در حالی که ایشان جبرگرایان قـدری (قدریه مجبره) بودند» (قاضـی عبدالجبار، ۲۰۱۳، ۸: ۳۰۰). قرآن کریـم از این بـاور مشـرکان مکه چنین گزارش کرده است: «سَـيَقُولُ الَّذينَ أَشْـرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَيْ ء» (انعام: ۱۴۸). این آیهٔ شریفه تصریح می کند که مشرکان مکه، شـرک خود و پـدرانشان را به مشیت و خواست الهی نسبت می دادند. در آیات دیگری نیز به قول مشـرکان اشاره شده است که عبادت فرشتگان و شریک قرار دادن برای خداوند را به مشیت الهی منتسب می کردند: «وَ قالُوا

لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ» (زخرف: ۲۰؛ نحل: ۳۵). در مواردی نیز گناهان خویش را به امر الهی مرتبط کرده، از خود سلب مسئولیت می کردند: «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللَّهُ أَمَرَنا بِها» (اعراف: ۲۸).

پس از نزول قرآن کریم و در سنت اسلامی نیز بر فراگیر بودن اراده و مشیت خداوند و آموزهٔ قضا و قدر تأکید شد. این آموزه ها در کنار پیشینهٔ فکری اعراب جاهلی، زمینهٔ جبرگرایی و انگارهٔ ناسازگاری با ارادهٔ انسان را پدید آورد. البته در قرآن کریم، در کنار این دسته از آیات، آیات فراوانی نیز به مسئولیت و تکلیف آدمی و در حقیقت به آزادی اراده در انسان اشاره دارد؛ مثل آیهٔ شریفه: «فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ» (کهف: ۲۹) و یا: «الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ طُوبى لَهُمْ وَ حُسْنُ مَآب» (رعد: ۲۹) که مؤمنان را بر ایمان و عمل صالح، مدح کرده است. اما به هر تقدیر، این دو گروه از شواهد قرآنی و روایی، زمینهٔ برداشت دو اندیشهٔ متفاوت و حتی متعارض را داشت. با ورود به دوران نظریه پردازی های کلامی در پایان سدهٔ اول هجری، این مسئله به یکی از مهم ترین موضوعات چالش برانگیز در کلام اسلامی تبدیل شد و نظریه های مختلفی دربارهٔ این موضوع شکل گرفت. جریان های مختلف کلامی نتوانستند میان مجموعهٔ شواهد و مستندات وحیانی و عقلانی در این موضوع جمع کرده، معمولاً ـ پاره ای از شواهد را به نفع پاره ای دیگر از مستندات، کنار نهاده اند. البته در این داوری، عوامل بیرونی هم دخالتی تأمل برانگیز داشته است. ضمیمه شدن انگیزه های سیاسی و اجتماعی و تأثیرپذیری از آموزه ها و فرهنگ های بیرون از جهان اسلام، سبب شد هر گروه از مسلمانان با تأکید بر پاره ای از شواهد کتاب و سنت، تفسیری متمایز از مسئله ارائه کند.

اگرچه در موضوع فاعلیت انسان، دیدگاه ها و نظریات گوناگونی از سوی متکلمان ارائه شده و در جزئیات اختلافات فراوانی میان ایشان وجود دارد، اما فارغ از اختلاف در جزئیات، در مجموعِ جریان های کلامی، سه دیدگاه کلی را می توان تمییز داد؛ گروهی فاعلیت انسان را مقهور فاعلیت و ارادهٔ خدا دانسته، قائل به «جبر» شدند؛ گروهی با تأکید بر فاعلیتِ حقیقی و استقلالی انسان، نقش خداوند و فعل او را در افعال اختیاری انسان انکار کرده، به «تفویض» گراییدند؛ و گروهی هم تلاش کردند راهی برای پذیرش فاعلیت انسان و در عین حال، بیرون نرفتن از حاکمیت مطلق ارادهٔ الهی ارائه کنند.

به نظر می رسد، مسئله جبر یا اختیار تا دهه های پایانی سدهٔ اول نه تنها مسئله عمومی در جامعهٔ اسلامی نبود، بلکه به عنوان مسئله ای کلامی مورد توجه نخبگان و جامعهٔ علمی آن روز هم قرار نمی گرفت. شاید معاویه نخستین کسی است که رسماً قرائتی جبرگرا از آیات و روایاتِ

تقدیر به دست داد (قاضی عبدالجبار، ۲۰۱۳، ۸: ۲۶). این نظریه که به شدت از سوی حاکمان اموی تبلیغ می شد (قائمی، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۳۴)، شواهد فراوانی از کتاب و سنت را برای توجیه ارائه می نمود. به تدریج جریان فقها و محدثان (اصحاب الحدیث) که بدنهٔ اصلی جامعهٔ اسلامی با ایشان همراه و هم رأی بود و بر ظواهر کتاب و سنت تأکید داشت، وجه اشتراکی با این دیدگاه پیدا کرد و آیات و روایات فراوانی در موضوع اراده و مشیت الهی، قضا و قدر، طینت و مسئله سعادت و شقاوت و موضوعات دیگر، مورد تأکید و استناد قرار گرفت. در همین زمان، نظریهٔ «جبر» از سوی جریان

جهمیه (۱)تبیینی کلامی یافته، به مقابلهٔ جدی با قدریه (۲) پرداخت. گرچه اصحاب حدیث موافقِ دیدگاه جهمیه نبودند و به صراحت در برابر برخی باورهای این گروه موضع می گرفتند، اما دیدگاه ایشان در توحید افعالی و انحصار خالقیت در خداوند، تفسیری از مسئله فاعلیت به دست می داد که دیدگاه جبرگرایانه را تقویت می کرد؛ به ویژه موضع گیری های ایشان در برابر طرف داران اختیار ــ که البته به انکار قدر و شمول ارادهٔ الهی می پرداختند ــ و نیز تأکید اصحاب حدیث بر انحصار فاعلیت و خالقیت در خداوند، ایشان را نزدیک به دیدگاه جبرگرایان قرار داده است. از این رو، از نگاه بسیاری از متکلمان و صاحبان اندیشه، جریان اصحاب حدیث بخش بزرگی از جبرگرایان جهان اسلام را تشکیل می دهند. اما از آن جا که اصحاب حدیث همواره از ورود به مجادلات کلامی پرهیز داشتند، تبیین روشنی از دیدگاه آنان وجود ندارد؛ با این حال، در پاره ای از منابع و آثار این جریان فکری، نفی جبر و جبرگرایی دیده می شود و می توان مدعی شد که ایشان در عین تأکید بر توحید در خالقیت و حاکمیت ارادهٔ الهی، بر خلاف جبرگرایان محض، هیچ گاه فاعلیت انسان را انکار نکرده و همواره در تلاش برای جمع فاعلیت حقیقی انسان با حاکمیت ارادهٔ الهی و توحید در خالقیت

بوده اند. در این راستا محمد بن اسماعیل بخاری (م. ۲۵۶)، از پیشوایان برجستهٔ اصحاب حدیث در سدهٔ سوم، تبیینی ارائه کرده است که بعدها از سوی ابن تیمیه (م. ۷۲۸ق) نیز شرح و بسط داده شده و راه حلی برای مشکل تاریخی جبر و تفویض دانسته شده است. این نوشتار می کوشد با بررسی مبانی اندیشهٔ اصحاب حدیث در موضوع فاعلیت انسان، تبیین ارائه شده از سوی ایشان را بازخوانی و نقد کند. از آن جا که معتقدیم حل این معضل الهیاتی تنها در نظریهٔ اهل بیت ارائه شده است و از طرفی، برخی اندیشمندان سلفیه نیز مدعی حل مسئله جبر و تفویض در اندیشهٔ

۱- پیروان «جهم بن صفوان»، از متکلمان جبرگرا و مرجئی قرن دوم. این گروه به «جبریهٔ خالصه» نیز مشهورند.
۲- گروهی که در اواخر قرن اول پدید آمدند و با تأکید بر آزادی اراده و اختیار انسان، تقدیر حتمی خداوند نسبت به افعال بندگان را انکار کردند.

اصحاب حدیث با ارائه نظریهٔ تمایز میان خلق و فعل هستند، بازخوانی نظریهٔ ایشان مبتنی بر مبانی اندیشهٔ اصحاب حدیث، ضرورت می یابد.

مبانی اصحاب حدیث در مسئله فاعلیت

الف) قضا و قدر الهی

در بین آموزه ها و دیدگاه های اصحاب حدیث که با موضوع فعل خدا و فعل انسان مرتبط است، تأکید بر مسئله قَدَر و قضای الهی ــ که تجلیگاه علم خداوند و نقشه ای برای تحقق امور عالم به شمار می رود ــ جلوهٔ ویژه ای دارد. حرب بن اسماعیل کرمانی (م. ۲۸۰ق)، از شاگردان امام احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ق) مدعی بود هر کس اقرار به علم داشته باشد لازم است اقرار به قَدر و مشیت الهی نسبت به هر امر جزئی داشته باشد (آل حمدان، ۱۴۳۶ق: ۵۷۲). روایات فراوان در موضوع تقدیر و فهم و تبیین اصحاب حدیث از این روایات، عنوان «مثبتین قدر» را برای جمعیت فراوانی از اهل سنت به همراه آورده بود. مروری بر آثار و مکتوبات اصحاب حدیث نشان می دهد، نقل و تأکید بر روایات قضا و قدر بخش گسترده ای از میراث اصحاب حدیث را به خود اختصاص داده است. در این متون تأکید شده است که تقدیر بر پایهٔ علم خداوند و پیش از خلق نوشته شده است و آنچه تا دامنهٔ قیامت رخ خواهد داد، مطابق با این تقدیرات خواهد بود. سعید بن جبیر (م. ۹۵ق) از عبدالله بن عباس نقل کرده است: «خداوند لوح را آفرید. سپس به قلم گفت: علم مرا دربارهٔ خلقم بنویس؛ پس آنچه تا قیامت پدید می آید نوشته شد و مردم به مسیری که از پیش نوشته شده و تمام شده است، حرکت می کنند» (ذهبی، ۱۴۱۶ق: ۱۱۰). عثمان بن سعید دارمی (م. ۲۸۰ق) در کتاب الردّ علی الجهمیه روایات متعددی در این زمینه نقل کرده که اولین مخلوق خداوند «قلم» است و همه چیز تا قیامت را نوشته است؛ حتی عمل انسان ها از پیش در تقدیر ثبت شده و پیش از تولد هر انسانی نوشته شده است که شقی و اهل دوزخ است یا سعید و اهل بهشت (دارمی، ۱۴۱۶ق: ۱۲۲ــ۱۲۸). دیدگاه قدریه دربارهٔ مسئله تقدیر سبب شد، موضوع ایمان به قضا و قدر جزو اعتقادات اصلی اصحاب حدیث دانسته شود. در تمامی اعتقادنامه ها و مصادر گوناگون اصحاب حدیث که دربارهٔ ایمان سخن گفته شده است، به این عبارت برمی خوریم که: «الایمان بالقدر خیره و شرّه من الله» (مجموعه نویسندگان، ۱۴۱۵ق: ۱۹، ۳۸، ۱۰۵، ۱۴۳، ۱۶۵). عبیدالله بن بطه عُکبری، از محدثان و فقیهان برجستهٔ حنبلی (م. ۳۸۷ق) به نقل از اوزاعی، فقیه شام (م. ۱۵۷)، و دیگران از ابن عباس، اعتقاد به قَدَر را نظام توحید معرفی کرده است که تکذیب آن به نقض توحید می انجامد (ابن بطه، ۱۴۱۸ق، ۴: ۱۵۸).

ب) شمول و حاکمیت ارادۀ الهی

گذشته از علم پیشین الهی و مسئله قضا و قدر که افعال انسان را پیش از تحقق خارجی مشخص شده، قطعی و معلوم می دانست، از نظر اصحاب حدیث، پدید آمدن این افعال نیز به اراده و مشیت الهی بود. البته تأکید بر نظام فراگیر اراده و مشیت الهی و نیز عمومیت قضا و قدر از سوی برخی اشخاص و جریان های کلامی دیگر چون خلفیه، خمریه، شعیبیه، میمونیه، اباضیه از خوارج و نیز ضراریه، نجاریه و کلابیه نیز مورد تأکید قرار می گرفت (اشعری، ۱۹۸۰: ۹۳، ۹۴، ۱۰۸، ۲۸۱، ۲۸۳، ۵۱۴).

اگرچه توصیف خداوند به صفت «اراده»، مورد اتفاق همۀ فرق و مذاهب اسلامی است، اما گروه های مختلف اسلامی در این که حقیقتِ اراده چیست و چه نسبتی با ذات الهی دارد و گسترۀ این اراده تا کجاست، اختلاف نظر دارند. نخستین اختلاف در مسئله ارادۀ الهی در نسبتِ این صفت با ذات مطرح بود؛ اصحاب حدیث و در پی ایشان اشاعره، اراده را همچون علم و قدرت از صفات ذات و قدیم می شمردند که البته متمایز از ذات، ولی از ازل موجود بوده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۸_۱۱۹). در برابر ایشان، معتزلیان، همه بر این باور بودند که اگرچه خداوند حقیقتاً مرید است، اما اراده صفت فعل است نه صفت ذات (قاضی عبدالجبار، ۲۰۱۳، ۶: ۳؛ اشعری، ۱۹۸۰: ۵۰۹)؛ و به تعبیر دیگر، جنس اراده از سنخ فعل است، پس حادث خواهد بود

(قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۹: ۱۲۶). اختلاف دیگر در موضوع اراده، به حوزۀ شمول و گستردگی ارادۀ الهی بازمی گشت؛ آیا ارادۀ خداوند شامل افعال انسان نیز می شود یا محدود به امور تکوینی و خارج از اختیار انسان است؟ در این جا نیز محدود کردن ارادۀ خدا به امور تکوینی و خارج کردن افعال انسان از سیطرۀ ارادۀ خداوند، نتایج مهمی در مسئله جبر و اختیار دارد؛ چنانچه باور به شمول ارادۀ الهی نسبت به افعال انسان با تفسیر های متعدد می تواند منشأ نظریه های متنوعی در فاعلیت انسان باشد.

همۀ گروه های جبرگرا در این مسئله اتفاق داشتند که ارادۀ خداوند شامل و حاکم بر همۀ امور است و چیزی در عالم، حادث نمی شود مگر به ارادۀ حق تعالی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۱۹۷؛ ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۶۹). اصحاب حدیث نیز بر پایۀ مستنداتی از قرآن کریم و حدیث، ارادۀ الهی را مطلق دانسته، معتقد بودند هیچ خیر و شری در این عالم پدید نمی آید مگر به اراده و مشیت الهی (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱). ایشان همۀ افعال انسان را به ارادۀ خداوند مستند کرده (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱) و مخلوق خدا می دانستند (بخاری، ۱۴۱۱ق: ۱۱۲؛ لالکایی، ۱۴۱۸، ۲:

۴۷۹). از نظر ایشان، حتی شرور و معاصی که مورد نهی الهی قرار گرفته و خداوند بدان رضایت ندارد نیز به ارادهٔ الهی است و خداوند آن را اراده کرده است، چون میان اراده و رضا تلازمی نیست (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۴). ایشان افزون بر شواهد متعدد از قرآن کریم و روایات، به اجماع مسلمانان استدلال می کردند که معتقدند: «ماشاءالله کان و ما لم یشأ لایکون» (ابن بطه،

۱۴۱۸ق، ۲: ۱۳۵). نتیجهٔ این دیدگاه، در کنار قول به قدیم بودن ارادهٔ الهی این خواهد بود که همهٔ اعمال انسان ها، اعم از نیک و بد، به ارادهٔ قدیم و غیر قابل تغییر الهی واقع خواهد شد. ابن بطه عکبری (م. ۳۸۷ق)، از بزرگان اصحاب حدیث، بر این مطلب ادعای اجماع کرده است که چیزی در آسمان و زمین موجود نشده و نخواهد شد مگر به اراده، مشیت و قضای الهی (ابن بطه، ۱۴۳۲ق: ۱۳۲). ضیاء الدین مقدسی (م. ۵۶۹ق) نیز اجماع ائمه سلف را بر این مطلب گزارش کرده است (مقدسی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۵)، چنان که اشعری نیز در بیان دیدگاه اصحاب حدیث به این مطلب اشاره کرده است (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱).

ج) استطاعت و قدرت انسان

هرجا سخن از فعل و فاعلیت است، قدرت یا استطاعت، یکی از مؤلفه های اصلی خواهد بود. در اصطلاح متکلمانِ قدیم «استطاعت» همان خصوصیت / خصوصیاتی در انسان دانسته می شد که تأمین کنندهٔ «فاعلیت» او بوده و صدور فعل از سوی انسان را برای وی ممکن می ساخت. در جهان اسلام به غیر از جهمیه و گروه هایی از «ازارقه» که منکر هر گونه استطاعت برای انسان بودند (ابن حزم، ۱۴۲۸ق، ۳: ۳۳)، تمام گروه های فکری، استطاعتِ انسان را می پذیرفتند. هرچند جریان های فکری مذکور در این مسئله اتفاق نظر داشتند که استطاعت موهبتی الاهی است، اما نقطهٔ اختلاف میان اندیشمندان در این موضوع، زمان اعطای استطاعت بود که آیا فاعل پیش از انجام فعل، دارای استطاعت است یا تنها در هنگام انجام فعل، متصف به استطاعت خواهد شد؟

جبرگرایان عمدتاً معتقد بودند که خداوند برای هر فعل در زمان وقوع فعل، قدرتی می آفریند که فرد را شایستهٔ آن فعلِ خاص می کند؛ از این ایده با عنوان «استطاعت مع الفعل» یاد می شد. طبیعتاً این استطاعت نمی توانست مبدأ پیدایش فعل شود، و قائلان به استطاعت مع الفعل، چنان که ابن حزم نیز تصریح کرده است افعال را مخلوق خداوند می دانستند و دانسته یا ندانسته به جبرگرایی و انکار فاعلیت حقیقی نزدیک می شدند. در مقابل، معتزلیان معتقد بودند خداوند از ابتدای خلقت، انسان را مستطیع آفریده است، و این بدان معنا بود که استطاعت پیش

از فعل حاصل است. در نظریۀ استطاعت قبل الفعل، «استطاعت» قدرت بر فعل و ترک فعل است (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۳۰) و این استطاعت با ضمیمه شدن ارادۀ فاعل، منشأ پیدایش فعل شده و فعل با به کار بستن این قدرت و استطاعت واقع می شود (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۳۵).اصحاب حدیث، از پذیرش استطاعت (به هر معنایی) که منشأ ایجاد فعل باشد پروا داشتند، اما نباید از نظر دور داشت که جریان اهل الحدیثِ این دوران، بر پایۀ روش شناسی خویش از اساس، تبیینی از استطاعت به دست نمی دادند و از آن جا که استطاعت، مسئله اصحاب حدیث نبوده و روش ایشان نیز پرهیز از ورود به عرصه های نظری و تبیین های کلامی بود، دیدگاه ایشان در مسئله استطاعت چندان روشن نیست. با این حال، به نظر نمی رسد ایشان همچون جهمیه استطاعت را به شکل کلی انکار کرده باشند، ولی از پذیرش استطاعتِ قبل الفعل که منشأ ایجادِ فعل، پیش از خلق الهی باشد پرهیز داشتند. احمد بن حنبل معتقد بود، کسی پیش از آن که خداوند فعلی را انجام دهد، استطاعت بر فعل ندارد. وی در نقد دیدگاه معتزله _ که استطاعت را به انسان نسبت می دادند _ گفته است: «الاستطاعه للّه و القوه، ما شاء اللّه کان من ذلک و ما لم یشأ لم یکن، لیس کما یقول هؤلاء _ یعنی المعتزله _ الاستطاعه إلیهم» (احمدی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۷). از این عبارات نیز انکار مطلق استطاعت برداشت نمی شود بلکه تنها انکار نظریۀ معتزله را می توان استفاده کرد. ابوعبدالله ذهلی (م. ۲۵۸ق) از دیگر مشایخ اصحاب حدیث نیز دیدگاه معتزله در مسئله استطاعت را مستلزم انکار قدر دانسته است. وی بر همین اساس، استطاعت را مع الفعل معرفی می کند، به این معنا که پس از وقوع فعل می توان گفت فرد استطاعت بر این فعل داشته است (آل حمدان، ۱۴۳۶ق: ۴۸۰).عاملی که سبب می شد اصحاب حدیث، در مقابل دیدگاه معتزله موضع گرفته، استطاعتِ پیش از فعل را انکار کنند، تفسیر استطاعت پیشین و لوازم این نظریه از دیدگاه معتزله بود. بنا بر نظریۀ استطاعتِ پیش از فعلِ معتزلیان، این توان برای پدید آوردن افعال کافی بود و از آن جا که ایشان توارد دو قدرت بر مقدور واحد را جایز نمی دانستند، فعلی که به قدرت انسان پدید آمده است، از حوزۀ قدرت الهی خارج می شد؛ از این رو، استطاعتِ پیش از فعل به معنای استغنا و بی نیازی از خداوند و نتیجۀ آن، فاعلیت مستقل و حتی معارض با فاعلیت خدا خواهد بود و این مطلب نه تنها با توحید افعالی سازگار نیست، بلکه به معنای پذیرش خدایان متعدد است. ابن بطه دیدگاه معتزله در مسئله استطاعت را چنین گزارش کرده است: «ایشان برای خود قدرت و استطاعتی اثبات می کنند که برای خالقشان ثابت نمی دانند و گمان می کنند ایشان بر

آنچه خداوند بر آن قدرت ندارد قادر هستند» (۱)(ابن بطه، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۳۵). وی نتیجهٔ باطل نظریهٔ استطاعت معتزله را این گونه بیان کرده است: «جهمیه و معتزله خدایان متعددی را اثبات کرده اند که قابل شمارش نیست، از آن جهت که معتقدند هر فردی با بهره گیری از قدرت و استطاعتی که در او وجود دارد، می تواند هرچه اراده داشت انجام دهد. ایشان با این باور، بی نیازی از خداوند را اثبات کردند»(۲) (ابن بطه، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۳۷). این گزارش مختصر، نشان می دهد که یکی از اختلافات اساسی میان معتزله و اصحاب حدیث در مفهوم و گسترهٔ «استطاعت» بود؛ از نظر معتزله، رکن اساسی در تئوری فاعلیتِ انسان که می توانست حریت و آزادی عمل و در نتیجه معناداری تکلیف و ثواب و عقاب را تأمین کند، همان استطاعت قبل از فعل بود که منشأ حرکت و فعل در فاعل خواهد شد، اما از نگاه اصحاب حدیث، پذیرش چنین استطاعتی با نگاه توحیدی منافات

داشت و نباید غیر از قدرت قادر متعال به عامل دیگری برای حرکت و فعل، معتقد بود.

بر پایهٔ این شواهد، شاید بتوان گفت استطاعتی که اصحاب حدیث انکار می کردند، تعریف معتزلی از استطاعت است نه مطلق استطاعت. ابن تیمیه که خود از متأخران این جریان فکری است، مدعی شده است که جمهور اهل سنت و ائمه حدیث، قدرت و استطاعت در فاعل را پذیرفته اند و دیدگاه ایشان در برابر قدریه از سویی، و جبرگرایان از سوی دیگر قرار دارد. وی مدعی است «قدریه» استطاعت را پیش از فعل و برخی اهل سنت استطاعت را تنها همراه با فعل می دانند، اما از نظر جمهور اهل سنت، بخشی از استطاعت پیش از فعل و مصحح تکلیف و امر و نهی و بخشی همراه با فعل حادث شده، منشأ فعل می شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۳: ۴۱). بنابراین انسان هم پیش از عمل و هم در زمان فعل، استطاعت و قدرتی دارد که می تواند دارای تأثیر باشد.

د) خلق اعمال بندگان

همهٔ اصحاب حدیث بر این باور بودند که در این عالم، تنها خداوند خالق و پدید آورنده است و هیچ کس نمی تواند امری را که خداوند خلق نکرده است، پدید آورد. این نظریه که با عنوان

۱- «و أثبتوا لانفسهم من القدره و الاستطاعه و التمکن ما لم یثبتوه لخالقهم و زعموا أنهم یقدرون علی ما لا یوصف الله بالقدره علیه.»

۲- «فأثبتت الجهمیه و المعتزله آلهه کثیره لا یحصون عدداً حین زعموا أن کل واحد یستطیع أن یفعل باستطاعته ما یشاء باستطاعه فیه باقیه و قدره دائمه فأوجبوا الاستغناء عن الله و ترک الافتقار الیه.»

توحید در خالقیت و یا توحید افعالی مطرح می شد، مورد اتفاق همهٔ گروه های اهل حدیث بود و بر همین اساس معتقد بودند، خداوند افعال انسان ها و حتی گناهان و قبایح را خلق می کند و قدرت و استطاعت انسان در پیدایش افعال تأثیری ندارد (اشعری، ۱۹۸۰: ۲۹۱).

محمد بن اسماعیل بخاری در کتابی که با عنوان «خلق اعمال العباد» تألیف کرد، از یحیی بن سعید(م. ۱۴۳ق) نقل کرده است:«همیشه از اصحاب و [بزرگانمان] شنیدم که می گفتند: افعال بندگان مخلوق است.» (۱)بخاری در توضیح این کلام می نویسد: «حرکات، صداها، اکتساب و نوشتن افراد، مخلوق خداست» (۲) (بخاری، ۱۴۱۱ق: ۲۶). وی به آیات و روایات متعددی تمسك می کند که همهٔ امور و از جمله فعل انسان را مخلوق خداوند می شمارد. ابن تیمیه نیز بارها در آثار خود به نقل از پیشوایان اصحاب حدیث، خداوند را خالق اعمال عباد معرفی کرده است و مدعی است که جمهور اهل سنت از اصحاب حدیث و فقه و تفسیر و تصوف در این مسئله اجماع دارند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۲۸_۱۲۹). اسحاق بن راهویه (م. ۲۳۷ق)، فقیه و محدث بزرگ شافعی، به نقل از سفیان بن عیینه (م. ۱۹۸ق) از عمرو بن دینار (م. ۱۱۶ق) نقل کرده است که: مشایخ ما از بیش از هفتاد سال پیش معتقد بودند خداوند، خالق و غیر از او همه چیز مخلوق است (آل حمدان، ۱۴۳۶ق: ۲۹۴). ابن حزم اندلسی (م. ۴۵۶ق) نیز به این واقعیت تصریح کرده و می گوید: «همهٔ اهل سنت و هر کس که معتقد به استطاعت مع الفعل باشد مثل مریسی، برغوث، نجاریه، اشاعره، جهمیه، گروه هایی از خوارج و مرجئه بر این باورند که همهٔ افعال بندگان، مخلوق هستند و خداوند این افعال را در فاعلان خلق کرده است» (۳) (ابن حزم، ۱۴۲۸ق، ۲: ۸۶).

نتیجهٔ مبانی اصحاب حدیث در مسئله فعل انسان

نتیجهٔ آنچه به اختصار از دیدگاه اصحاب حدیث در موضوع علم و ارادهٔ الهی و از سوی دیگر، استطاعت انسان بیان شد، همان چیزی است که با عنوان «توحید در خالقیت» و یا «توحید افعالی» از آن یاد می کنند و حقیقتِ این دیدگاه، انحصار فاعلیت در خداوند و نفی فاعلیت حقیقی از دیگر موجودات است. اگرچه اصحاب حدیث به چنین لازمه ای تن نمی دهند، اما از نظر متکلمان عقل گرا این مبانی، لازمه ای غیر از جبرگرایی و فاعلیت مجازی نخواهد داشت. اگر

۱- «ما زلت أسمع من أصحابنا یقولون أن افعال العباد مخلوقه.»

۲- «حرکاتهم و اصواتهم و اکتسابهم و کتابتهم مخلوقه.»

۳- «فذهب أهل السنه کلهم و کل من قال بالاستطاعه مع الفعل، کالمریسی و برغوث و نجاریه و الاشعریه و الجهمیه و طوائف من الخوارج و المرجئه إلی أن جمیع أفعال العباد مخلوقه قد خلقها الله فی الفاعلین.»

افعال بنـدگان از پیش تقـدیر شـده و همه بر طبق مقـدرات عمل خواهنـد کرد و اگر افعال انسان ها متعلق ارادهٔ الهی است و از سویی، این اراده و تقدیر تخلف ناپذیر است و هر آنچه خداوند اراده کند واقع خواهد شد، جایی برای فاعلیت حقیقی نخواهد ماند. بکر بن عبدالله مزنی (م. ۱۰۸ق) عمل انسان را چنین ترسیم کرده است: «فالخلق عاملون بسابق علمه و نافذون لما خلقهم له من خیر و شر لایملکون لانفسهم من الطاعه نفعاً و لا یجدون الی صرف المعصیه عنها دفعاً» (آل حمدان، ۱۴۳۶ق: ۵۰۴). حرب بن اسماعیل (م. ۲۸۰ق) از شاگردان احمد حنبل نیز می گوید: همهٔ انسان ها در

مسیری کـه برای آن خلق شـده انـد و بر پایـهٔ قضـای الهی و مشـیت خداونـد حرکت خواهنـد کرد و راه دیگری ندارنـد (آل حمدان، ۱۴۳۶ق: ۵۷۰). حال اگر مقدمهٔ دیگر را ضمیمه کنیم که افعال بندگان مخلوق خداوند است و «ان الله یصنع کل صانع و صنعته» (دارمی، ۱۴۱۶ق: ۳۱)، پس بایـد گفت: مطـابق این قول، خداونـد فاعـل حقیقی افعال بنـدگان است، زیرا خلق، فعل خـداست و اگر خداونـد خـالق افعال است و این افعال مطابق با علم و ارادهٔ او واقع می شود، حقیقتاً به خداونـد منتسب است و این دیدگاه، همان نظریهٔ جبر است.

نظریه ای جدید در انکار جبر با تفکیک فاعلیت و خالقیت

نیـک می دانیم که اصـحاب حـدیث، علی الاصول از ورود به مجادلات کلامی و حتی به کارگیری اصـطلاحات کلامی پرهیز داشـتند. حسن بن علی بربهاری (م. ۳۲۹ق) که از شخصـیت های مشـهور و البته متعصب و سخت گیر اصحاب حدیث به شمار می رود، می گفت: اگر دیدیـد کسـی می گوید فلان فرد جبری است یا در جبر و یا عدل تکلم می کند، بدانید که وی قدری است، چون این نام های محدَث را تنها اهل بدعت پدید آورده اند (بربهاری، ۱۴۲۱ق: ۳۲۹). با این همه، برخی شخصیت های اصـحاب حدیث چون سـفیان ثوری (م. ۱۶۱ق)، اوزاعی (م. ۱۵۷) و احمـد بن حنبـل به صـراحت جبر را انکار کرده انـد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۳۶ و ۲۴۶) و معتقـد بودند تنها فرد عاجز، به جبر متمسک می شود، در حالی که خداوند قادر مطلق است و نیازی به اجبار نـدارد. بنابراین، حداقل این شخصـیت ها در عین باور به خلق اعمال و تأکید بر قضا و قدر و شـمول ارادهٔ الهی، جبر در افعـال را نتیجه نمی گرفتنـد و معتقـد بودنـد که می توان فاعلیتِ حقیقی انسان را با قول به خالقیت خداونـد جمع کرد. جست وجو در آثار و اقوال ائمه اصحاب حدیث این فرضیه را تقویت می کند و سرنخ هایی را به دست می دهد. در مکتوبات امام احمـد بن حنبل عباراتی هست که نشان می دهـد وی فعل و مشـیت انسان را می پـذیرد، اما معتقـد است قـدرت و مشـیت انسان به خودش واگذار نشده و به دست خدا و تحت مشیت اوست

ص:۳۷

(احمدی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۷)؛ بنابراین می توان انسان را دارای قدرت و مشیت و فاعل حقیقی دانست.

محمد بن حسین آجری (م. ۳۶۰ق) نیز در کتاب الشریعه به تفصیل از مشیت خلق و ارتباط آن با مشیت خدا سخن گفته است. وی بابی به این امر اختصاص داده که مشیتِ خلق تابع مشیت خداست (آجری، ۱۴۲۰ق، ۲: ۷۱۸).

در این میان، بخاری در کتاب خلق افعال العباد به مطلبی اشاره کرده است که می تواند نظریه ای جدید برای جمع خالقیت خدا و فاعلیت انسان نسبت به افعال اختیاری باشد. وی پس از بیان اختلاف مردم در مسئله فعل و فاعل و مفعول، می گوید: قدریه همهٔ افعال را از انسان دانسته و از خداوند سلب می کنند؛ در مقابل، جبریه همهٔ افعال را از خدا می دانند و برای انسان سهمی قائل نیستند. اما از نظر وی، دیدگاه اهل علم و نظریهٔ قابل قبول این است که افعال بندگان، مخلوق خدا و در عین حال فعل انسان است نه فعل خداوند. آنچه فعل خداست خلق کردن است، اما مخلوق یا همان مفعول، فعل او نیست، زیرا فعل و مفعول دو چیز است (بخاری، ۱۴۱۱ق: ۱۱۲). بخاری در این بیان تلاش کرده است نظریهٔ اصحاب حدیث را در مقابل دیدگاه جهمیه و قدریه قرار دهد و در حقیقت، راه سومی میان جبر و تفویض معرفی کند. در این نظریه، در عین باور به خالق بودن خداوند نسبت به اعمال بندگان، فاعلیتِ حقیقی انسان نیز پذیرفته می شود.اگرچه بخاری و دیگر ائمه حدیثِ متقدم، تفصیل بیشتری در این موضوع نداده اند، اما ابن تیمیه که از متأخران وابسته به همین جریان فکری است، این دیدگاه را شرح و بسط داده و به اکثر اصحاب حدیث و اصحاب امام احمد بن حنبل نسبت داده است. بنا بر گزارش ابن تیمیه، جمهور علمای اهل سنت، عبد را حقیقتاً فاعل افعال خویش می دانند و معتقدند انسان دارای قدرت و استطاعت بر فعل است و به واسطه این قدرت و اراده، فعل را انجام می دهد و البته خداوند خالق همهٔ این امور است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۲ و ۱۱۰). وی در توضیح این نظریه می گوید: ایشان میان خلق و مخلوق تمایز می بینند؛ افعال عباد، مخلوق و مفعول پروردگار است، اما فعل او نیست، بلکه فعل عبد است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۱۲). در حقیقت، ایشان میان فعل به معنای مصدری و حاصل مصدر تفکیک کرده اند؛ برای مثال «کشتن» و «کشته شدن» دو چیز است. فعل مصدری (قتل) منسوب به انسان است نه منسوب به خدا، در حالی که نتیجهٔ این فعل که به عنوان مفعول می شناسیم، مخلوق خداوند است. ابن تیمیه معتقد است، جهم بن صفوان و سایر جبرگرایان به دلیل این که بین فعل و مفعول تمییز نداده اند، مفعول خدا را فعل

او دانسته و به او نسبت داده اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۱۲). وی تصریح کرده است که اکثر اصحاب احمد بن حنبل، قاضی ابوحازم (م. ۳۲۹ق)، قاضی ابوالحسین خصیب بن عبدالله مصری (م. ۴۱۶ق) و قاضی ابویعلی (م. ۴۵۸ق) بین فعل و مفعول تمایز می نهند و افعال عباد را مخلوق و مفعول خدا می دانند، نه فعل خدا (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۴۹).ابن تیمیه در توضیح بیشتر این مطلب می گوید: فعل چیزی است که قائم به فاعل باشد و افعال عباد قائم به خودِ عبد هستند و به مشیت و قدرت عبد حادث می شوند، در حالی که قائم به خداوند نیستند و خداوند این افعال را منفصل از خویش و قائم به بندگان می آفریند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۲۳۹_۲۴۰). بنابراین می توان گفت، هر مخلوقی از خدا و مفعول خداست، اما فعل او نیست و البته خداوند به مفعولات خویش وصف نمی شود؛ چنانچه قدرت عبد، مقدور خدا هست، اما قدرت خدا نیست و یا ارادۀ عبد، مراد خداوند هست، اما ارادۀ او نیست (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۱۲ و ۲۴۱_۲۴۰).این تأکید بر تمایز فعل و مفعول، تلاشی است برای تبیین فاعلیت حقیقیِ انسان، در عین پذیرش مبانی توحید در خالقیت. در حقیقت، جریان اصحاب حدیث که بر پایۀ ظواهر نصوص، به عمومیت اراده و مشیت الهی و نیز مسئله قضا و قدر پای بند است و از سوی دیگر، باز به دلایل نقلی و با تمسک به ظواهر برخی آیات و روایات همه چیز را مخلوق خدا می شمارد، در یک تعارض

گرفتار شده است؛ اگر همه چیز _ حتی افعال انسان ها _ مخلوق خداست و به اراده، مشیت و تقدیر او وابسته است، تکلیف و مسئله ثواب و عقاب را چگونه باید تبیین کرد؟ جبرگرایان به دلیل پذیرش همین مقدمات، تن به جبر داده بودند و چنان که اشاره شد، اصحاب حدیث از پذیرش جبر و لوازم آن امتناع کرده، این قول را مخالف سنت می دانستند، زیرا در گزارش هایی از پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و نیز برخی از صحابه، نظر کسانی که خطاها و گناهان خویش را به خدا نسبت می دادند، نادرست معرفی شده و مورد سرزنش قرار گرفته بود. در تبیین ارائه شده، با تمایز میان فعل و مفعول، فعل انسان که بر پایۀ قدرت و ارادۀ فرد حادث می شود، قائم به خودِ عبد و فعلِ حقیقی او شمرده می شود و به دلیل آن که این فعل قائم به ذات حق تعالی نیست، نسبتی با خدا نخواهد داشت؛ اما نتیجۀ این فعل، به عنوان مفعول و مخلوق خداوند معرفی می شود. ابن تیمیه در تبیین بیشتر این نظریه، به مطلب دیگری اشاره نیز کرده است. وی معتقد است، خالقیت خداوند نسبت به اشیا و امور تکوینی می تواند بی واسطه یا باواسطه باشد و در افعال بندگان، خالقیت با واسطۀ اراده و قدرت عبد است؛ یعنی خداوند قدرت و اراده را در انسان

خلق می کند و از طریق این قدرت و اراده، مفعول را پدید می آورد. بر پایهٔ این تبیین، خلق کردن ـ با واسطه یا بی واسطه ـ فعل خداوند است و نتیجهٔ این فعل نیز به عنوان مخلوق به خداوند نسبت داده می شود، اما این مخلوقات هیچ یک فعل خداوند نیستند و خدا بدان متصف نمی شود؛ مثلاً خداوند در انسان، قدرت و اراده را خلق می کند؛ قدرت و اراده، مخلوق بی واسطه هستند و فعل خداوند «خلق کردن» است. در مقابل، کسی که دارای این قدرت و اراده می شود، می تواند فعلی انجام دهد و در نتیجهٔ این فعل، امری حادث شود؛ آنچه حادث می شود مخلوق باواسطهٔ خداوند است، اما فعل خدا نیست. به بیان دیگر، به کارگیری قدرت و ارادهٔ خلق شده در بندگان، اگرچه مطابق تقدیر الهی و با ارادهٔ حق تعالی انجام می شود، اما به دلیل آن که منفصل از ذات است، به عنوان فعل خداوند تلقی نمی شود و خدا به آن متصف نخواهد شد. در این صورت، اگرچه خداوند را خالق اعمال بندگان می دانیم، اما فاعل آن اعمال نمی شماریم.

ارزیابی نظریه

به نظر می رسد این تلاش، بی ثمر و تنها بازی با الفاظ است. مشکل اصلی در مسئلهٔ فاعلیت که در تاریخ بشریت همواره مورد بحث و نزاع بوده است، نقش حقیقی انسان در تعیین مسیر و سرنوشت زندگی است. «خلق کردن»، فعل خداوند است و اگر خدا خالق اعمال بندگان باشد ـ هرچند با واسطه ـ باید نسبت به آن فعل، اراده داشته باشد و اعمال بندگان به ارادهٔ خداوند خلق شوند؛ در این صورت، نقش اراده و فاعلیت عبد کجاست؟ پیش تر بیان شد که مطابق با نظریهٔ اصحاب حدیث، ارادهٔ خداوند قدیم و ازلی است و تغییر نمی کند. نیز می دانیم از نظر ایشان، اعمال بندگان مطابق با علم پیشین الهی نوشته و تقدیر شده است و

این تقدیرات غیر قابل تغییر و به اصطلاح، امری تمام شده است. اگر اعمال بندگان نوشته و تقدیر شده است و به ارادهٔ تغییرناپذیر و قدرت لایزال الهی خلق می شود، چه جایگاهی برای قدرت و اراده و به اصطلاح، فاعلیت انسان باقی می ماند؟ ابن تیمیه در پاسخ این اشکال پاسخ هایی داده است، اما این پاسخ ها مشکلی را حل نمی کند و پذیرفتنی نیست. وی معتقد است، خالقیت خداوند بالاسباب است؛ چنان که خداوند باران را از ابر می آفریند، افعال بندگان را نیز از طریق بندگان پدید می آورد و در این صورت، اراده و قدرتِ عبد دارای تأثیر و سبب در پدید آمدن فعل هستند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۳: ۱۱۴). اشکال این پاسخ این است که در مثال مذکور، ابر فاعلِ باران نیست و خداوند از طریق این اسباب و علل، معلول را به اراده و قدرت خویش پدید می آورد، اما در افعال انسان اگر قدرت و ارادهٔ عبد، نقش همین علل و اسباب را داشته باشند، یعنی خداوند

با خلق قـدرت و اراده در عبـد و البته به ارادهٔ خویش فعل را خلق و ایجاد کنـد، جایی برای انتخاب و اختیار عبـد باقی نمانده و فاعلیت او انکار می شود و اگر حقیقتاً افعال، مسـتند به انسان و نتیجـهٔ ارادهٔ اوست، نمی تواند به این معنا مخلوق خداوند باشد. بنـابراین، تمـایز میـان خلق و فعـل بـا توجه به مبانی مـذکور نمی توانـد راه حل مناسبی برای مشـکل جبر باشـد و هم چنان این دیدگاه در شمار نظریه های جبرگرا قرار می گیرد.

نتیجه گیری

از میان نظریه های مطرح در حوزهٔ فاعلیت انسان، نظریه های جبر و تفویض با مشـکل جدی روبه روست و نمی تواند مجموعهٔ شواهد و مسـتندات عقلی و نقلی را توجیه و تبیین کند. نظریهٔ عمومی اصحاب حدیث نیز به دلیل پذیرش توحید افعالی و انکار قدرت و اسـتطاعت پیش از فعل، با مشـکل جبرگرایی مواجه است. حتی نظریهٔ تمایز میان خالقیت و فاعلیت که تلاش می کند بین مخلوق بودن افعال بنـدگان یا توحیـد در خالقیت با فاعلیت حقیقی انسان جمع کند، نظریه ای ناتمام و خود متناقض است، زیرا اگر فعل بر پایـهٔ قـدرت و ارادهٔ فرد حادث می شود، مخلوق خداونـد نیست و اگر به قدرت و ارادهٔ خداوند خلق می شود، فعل حقیقی عبد نخواهد بود.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.آجری، محمد بن حسین، (۱۴۲۰ق)، الشریعه، بیروت، دارالکتاب العربی.

۳.آل حمدان، عادل بن عبدالله، (۱۴۳۶ق)، الجامع فی عقائد و رسائل أهل السنه و الاثر، ریاض، دارالمنهج الاول.

۴.ابن بطه، عبیدالله بن محمد، (۱۴۱۸ق)، الابانه عن شریعه الفرقه الناجیه، الکتاب الثالث الرد علی الجهمیه، ریاض، دارالرایه.

۵.____________________________، (۱۴۳۲ق)، الشرح و الابانه، ریاض، دار الامر الاول.

۶.ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه، به کوشش: محمد رشاد سالم، ریاض، جامعه الامام محمد بن سعود.

۷.ابن حزم، علی بن احمد، (۱۴۲۸ق)، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، به کوشـش: احمد شـمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۸.احمدی، عبدالله بن سلام، (۱۴۱۶ق)، المسائل و الرسائل المرویهٔ عن الامام احمد بن حنبل فی العقیده، ریاض، دار طیبه.

۹.اسماعیلی، حافظ ابوبکر احمد بن ابراهیم، (۱۴۳۰ق)، اعتقاد ائمه الحدیث، به کوشش: حمد بن ابراهیم بن محمد العثمان، ریاض، مکتبه الرشد.

۱۰.اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۸۰)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به کوشش: هلموت ریتر، بیروت.

۱۱.بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۱ق)، خلق افعال العباد، بیروت، مؤسسه الرساله.

۱۲.________________________، (۱۴۳۱ق)، الصحیح، بیروت، دارالفکر.

۱۳.بربهاری، حسن بن علی، (۱۴۲۱ق)، شرح السنه، ریاض، دار السلف.

۱۴.بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، (۱۹۲۸)، اصول الدین، استانبول، مدرسه الهیات بدارالفنون.

۱۵.جمعی از نویسندگان، (۱۴۱۵ق)، عقائد ائمه السلف، به کوشش: فواد احمد زمرلی، بیروت، دارالکتب العربی.

۱۶.دارمی، ابوسعید، (۱۴۱۶ق)، الرد علی الجهمیه، کویت، دار ابن الاثیر.

۱۷.ذهبی، شمس الدین، (۱۴۱۶ق)، العلو للعلی الغفار، به کوشش: اشرف بن عبدالمقصود، ریاض، مکتبه أضواء السلف.

۱۸.شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم، شریف رضی.

۱۹.قائمی، سیدرضا، (۱۳۹۲)، «نقش امرای بنی امیه در ترویج نظریه جبر»، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ش۶.

۲۰.قاضی عبدالجبار، (۲۰۱۳)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، به کوشش: خضر محمد نبها، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۱.__________________، (۱۹۷۱)، المختصر فی اصول الدین (ضمن رسائل التوحید و العدل)، به کوشش: محمد عماره، بیروت، دارالهلال.

۲۲.__________________، (۲۰۰۹)، شرح اصول الخمسه، به کوشش: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه الاسره.

۲۳.لالکایی، هبه الله بن الحسن،(۱۴۱۸ق)، شرح اصول اعتقاد اهل السنه و الجماعه، به کوشش: احمد بن سعد العامدی، ریاض، دار طیبه.

۲۴.مقدسی، ضیاء الدین عبدالغنی، (۱۴۱۵ق)، کتاب الصفات، به کوشش: فواز احمد زمرلی، بیروت، دارالکتاب العربی.

۲۵.ملاحمی خوارزمی، رکن الدین محمود، (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، به کوشش: ویلفرد مادلونگ، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

پژوهشی در جبر فلسفی و سلطنت نفسدر اندیشهٔ محقق خوئی/محمّدعلی اسماعیلی

اشاره

محمّدعلی اسماعیلی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۰

چکیده

برخی مسائل فلسـفی، منشأ جبرگرایی قلمداد شده اند که مهم تریـنِ آن ها دو مسـئله است: قاعدهٔ فلسـفیِ وجوب سابق و مسئله غیرارادی بودن اراده. برخی اصولیـان، قاعـدهٔ ضـرورت سـابق را مختص علـل موجَب دانسـته و علت صـدور افعـال اختیـاری را سلطنت و اعمال قـدرت نفس می داننـد. آنان در راسـتای حل مسـئله جبر و اختیار، دیـدگاه جدیـدی ارائه کرده انـد که به نام «نظریهٔ طلب» یا «نظریهٔ سـلطنت نفس» مشهور است. محقق خوئی به تبیین این دیـدگاه پرداخته و در صدد برآمده است تا در عرض دیدگاه فلاسـفه، از دیدگاه سلطنت نفس دفاع کند. نوشتار حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی به تبیین و ارزیابی دیدگاه محقق خوئی پرداخته است.

واژگان کلیدی

جبر فلسفی، اختیار، سلطنت نفس، ضرورت علّی، فاعل موجَب.

ص:۴۳

۱- دانش آموخته سطح چهار جامعهٔ المصطفی العالمیه و دکترای کلام مرکز تخصصی کلام. (mali.esm۹۱@yahoo.com)

مقدمه

مسئله «جبر و اختیار» جزء مباحث دقیق در حوزهٔ انسان شناسی است. انسان در افعالش یا مستقل در ایجاد است یا مستقل در ایجاد نیست؛ و در صورت دوم یا تأثیری در ایجاد آن ها دارد یا ندارد. دیدگاه نخست بیان گرِ اندیشهٔ «تفویض»، دیدگاه دوم بیان گرِ اندیشهٔ «امرٌ بین الامرین» و دیدگاه سوم بیان گرِ اندیشهٔ «جبر» است (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۲۱).

جبرگرایی به اعتبار نوع انگیزه به جبر روان-شناختی، جبر کلامی و جبر فلسفی تقسیم می شود. انگیزهٔ برخی در جبرگرایی، وراثت، محیط، فرهنگ و دیگر عوامل شخصیت ساز انسان است که بیان گرِ جبر روان شناختی است (شجاعی، ۱۳۸۶: ۴۸؛ سبحانی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۳۱۷). برخی اندیشمندان با تمسک به برخی آموزه های کلامی همچون توحید در خالقیت، علم سابق الهی، عمومیت قدرت الهی، عمومیت قضا و قدر الهی و شمول ارادهٔ تکوینی الهی، به جبر کلامی گرویده اند (جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۶۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۲۱؛ حلّی، ۱۳۸۲: ۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۴۵۶). هر کدام از حکمت، عدالت، کرامت و دیگر اسمای حسنی الهی می تواند حد وسط برای ابطال جبر قرار گیرد. برخی مسائل فلسفی نیز از سوی برخی اندیشمندان به عنوان منشأ جبرگرایی شده است که مهم ترین آن ها دو مسئله است: یکم. قاعدهٔ فلسفی وجوب سابق: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». طبق این قاعده هر ممکن الوجودی مسبوق به وجوب است. برخی این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته اند (حلّی، ۱۳۸۲: ۱۳؛ جرجانی،۱۴۱۹ق، ۸:۱۶۹)دوم. مسئله غیرارادی بودن اراده (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۹۱؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۹؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۸؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۷؛ خمینی، ۱۳۸۳: ۴۷). مطابق جبرگرایی کلامی و فلسفی، انسان در حدوث و بقا مجبور است، اما مطابق جبرگرایی روان شناختی، انسان با وصف اختیار پا به این دنیا می گذارد، اما با گذشت زمان، تحت تأثیر وراثت، فرهنگ و محیط قرار گرفته و در مرتبهٔ بقا، فاقد اختیار می-گردد.برخی اصولیان متأخر همچون محقق نائینی، محقق خوئی و شهید صدر با تمسک به تنافی قاعدهٔ ضرورت سابق با اختیار و نیز مسئله غیرارادی بودن اراده، فلاسفه را به جبرگرایی در حوزهٔ افعال انسان متهم کرده و با ناکافی دانستن راه حل فلاسفه، نفی اختیار را لازمهٔ دیدگاه آن ها دانسته-اند. آنان در مسیر حل مسئله جبر و اختیار، دیدگاه جدیدی ارائه کرده اند که به «نظریهٔ طلب» یا «نظریهٔ سلطنت نفس» مشهور است (نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۳۷_۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۶، ۱: ۱۳۲؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶۲؛ شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۶؛ همو،

۱۴۳۰ق، ۲ : ۸۱). ریشه های این نظریه را می توان در کلمات وحید بهبهانی یافت؛ چنانچه میرزامهدی اصفهانی و علامه جعفری نیز از طرف داران این نظریه قلمداد می شوند (قراملکی، ۱۳۸۴: ۱۲۸). این نظریه توسط محقق نائینی در مباحث اصولی در مسئله «اتحاد طلب و اراده» مطرح شد و محقق خوئی و شهید صدر آن را تکمیل کرده اند. ضرورت طرح این مسئله در پرتو ارتباط مستقیم این مسئله با مسئله جبر و اختیار و نیز نقد دیدگاه فلاسفه در این نظریه، کاملاً روشن است؛ اما با وجود این ضرورت، تاکنون نگارنده به پژوهش مستقلی در تبیین تمام جوانب این دیدگاه برنخورده است که همهٔ این ها ضرورت این پژوهش را چندبرابر می کند.آیت الله العظمی سید ابو القاسم خویی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ق) از فقهاء و اصولیان نامدار شیعه، در خانوادهٔ علم و دانش و تقوا در شهرستان خوی دیده به جهان گشود؛ ایشان حدود ۷۰ سال به تدریس دروس سطح و خارج، اشتغال داشته و قریب ۵۰ سال هم برجسته ترین و پربارترین محفل حوزهٔ نجف را دارا بود؛ ایشان در مباحث اصولی خویش بطور گسترده به واکاوی برخی مسائل کلامی از جمله مسئله جبرواختیار پرداخته و بطور گسترده به بررسی دیدگاه سلطنت نفس پرداخته است. نوشتار حاضر با روش توصیفی ــ تحلیلی به واکاوی دیدگاه محقق خوئی پرداخته و در ضمن دو بخش به بررسی انتقادی «جبر فلسفی» و دیدگاه «سلطنت نفس» که به عنوان دیدگاه جای گزین ارائه شده، می پردازد

۱. جبر فلسفی در اندیشهٔ محقق خوئی

اشاره

محقق خوئی در مباحث جبر فلسفی به بررسی انتقادی دیدگاه فلاسفه در دو مسئله «قاعدهٔ ضرورت سابق» و «غیرارادی بودن اراده» پرداخته است که تبیین دیدگاه ایشان از این قرار است:

۱ـ۱. قاعدهٔ ضرورت سابق

اشاره

قاعدهٔ ضرورت سابق، جزء قواعد مهم فلسفی بوده و با عناوین مختلفی همچون: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، «ما لم یجب لم یوجد» و «فی إبطال کون الشی ء أولی له الوجود أو العدم أولویه غیر بالغه حد الوجوب» در کتب فلسفی مطرح است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۱: ۱۹۹). برخی فلاسفه آن را بدیهی دانسته (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸ و ۵۴۹) و قلمرو آن را همهٔ ممکنات، از جمله افعال اختیاری می دانند، اما برخی اصولیان همانند محقق نائینی، محقق خویی و شهید صدر در این قاعده، قائل به تفصیل شده اند؛ به این صورت که این قاعده در علت های موجَب جاری است، اما در علت های مختار جاری نیست؛ بنابراین این قاعده مخصوص علت های تامّ طبیعی است که موجَبند، نه علت های مختار، زیرا فاعلِ مختار نسبت به

فعل و ترک، سلطنت ذاتی دارد و تا زمانی که فعل را انجام نداده است، همواره در برابر او دو راه وجود دارد که می تواند هر کدام را برگزیند؛ بنابراین معنا ندارد پیش از انجام فعل، تحققش ضروری گردد (نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۳۵؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۲؛ شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۶؛ همو، ۱۴۳۰ق، ۲: ۸۱).در اندیشهٔ محقق خوئی نیز این قاعده مخصوص معلولات طبیعی است و در افعال اختیاری جاری نیست؛ آنچه در دایرهٔ افعال اختیاری حاکم است، سلطنت نفس است نه ضرورت و وجوب. تبیین دیدگاه ایشان در ضمن نکات زیر ارائه می گردد:

یکم

این قاعده بر مسئله سنخیت میان علت و معلول استوار بوده و تنها در مواردی جاری است که میان علت و معلولش سنخیتی باشد (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶۲). در اندیشهٔ ایشان، هرگاه علت از نگاه وجودی مباین با معلول باشد و میان آن ها رابطهٔ سنخیت نباشد، در آن جا وجوبِ وجود معلول از ناحیهٔ وجود علت، متصور نیست؛ و در آن جا تنها وجود معلول پس از وجود علت است بدون ضرورت پیشین (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۲ و ۴۶۸). به باور ایشان، این قاعده در حقیقت اشاره دارد به احتفاف معلول به ضرورت پیشین، و معنای احتفاف آن به ضرورت پیشین این است که معلول در مرتبهٔ وجودِ علتش موجود است و وجود معلول مرتبهٔ نازلهٔ وجود علت است و چیزی بیگانه از آن نیست؛ بنابراین وجود معلول در مرتبهٔ وجودِ علتش ضروری می گردد، زیرا مفروض این است که وجود معلول متولد از علتش است و از صمیم ذات و حقیقت علتش خارج گشته است، و این همان معنای احتفاف وجود معلول به ضرورت پیشین است؛ ایشان می نویسد: «انّ هذه القاعده ترتکز علی مسأله التناسب والسنخیه التی هی النقطه الأساسیه لمبدأ العلیه، فان وجود المعلول مرتبه نازله من وجود العلّه، ولیس شیئاً أجنبیاً عنه. وعلی هذا فبطبیعه الحال أنّ وجود المعلول قد أصبح ضروریاً فی مرتبه وجود العلّه، لفرض أنّه متولد منها ومستخرج من صمیم ذاتها وواقع مغزاها، وهذا معنی احتفاف وجوده بضروره سابقه.» (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۱).

دوم

مفاد قاعدهٔ ضرورت سابق این است که معلول، در علت تامه¬اش موجود است و از علت تامه اش که هم سنخ اوست، متولد می شود، و وجود معلول با توجه به وجود علتش ضروری خواهد بود (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۱).

سوم

قاعدهٔ مزبور، مخصوص معلول های طبیعی است و در افعال اختیاری جاری نمی گردد، زیرا افعال اختیاری سنخیتی با نفس انسانی ندارند تا در مرتبهٔ آن موجود باشند. بنابراین، ضرورت در این قاعده را نمی توان در پرتو قانون علیت تفسیر کرد مگر دربارهٔ معلول های طبیعی،

زیرا افعال اختیاری چه معلول اراده باشند یا معلول اعمال قدرت، تحققشان مستند به قانون سنخیت نیست، زیرا افعال اختیاری از ذات علت و فاعلشان متولد نمی شوند و از داخل وجود علتشان خارج نمی گردند تا از شئون و مراتب آن باشند، بلکه این ها با فاعلشان تباین ذاتی و وجودی دارند؛ بنابراین نمی توان احتفاف آن ها به ضرورت سابق را به طور صحیحی تفسیر کرد، زیرا معنای احتفاف، وجود معلول در مرتبهٔ وجود علت است (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۲؛ همو، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶۲). ایشان می نویسد: «لایمکن تفسیر الضروره فی القاعده المذکوره علی ضوء مبدء العلیه الا فی المعالیل الطبیعیه، و لایمکن تفسیرها فی الأفعال الاختیاریه أصلاً، و ذلک لأنّ الأفعال الاختیاریه سواء أکانت معلوله للإراده أم کانت معلوله لاعمال القدره و السلطنه، فلایستند صدورها إلی مبدء السنخیه، بداهه انها لاتتولّد من کمون ذات علتها و فاعلها، و لاتخرج من واقع وجوده و صمیم ذاته لتکون من شئونه و مراتبه، بل هی مباینه له ذاتاً و وجوداً، و علی هذا فلایمکن التفسیر الصحیح لاحتفافها بالضروره السابقه، فان معنی هذا کما عرفت وجود المعلول فی مرتبه وجود علته.» (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۲). برخی اندیشمندان پنداشته اند که خروج افعال اختیاری از این قاعده در اندیشهٔ محقق خوئی، خروج تخصیصی است نه تخصصی؛ سپس اشکال کرده اند که قواعد عقلی، تخصیص نمی-پذیرند (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۳۱۰). اما این مطلب صحیح نیست، زیرا از تعلیل موجود در کلمات ایشان (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۶) برمی آید که افعال اختیاری به نحو تخصصی خارج از مفاد این قاعده است.

چهارم

: اگر اراده، علت تامهٔ افعال اختیاری باشد و به آن ها ضرورت بدهد جبر لازم می آید، زیرا خود اراده، اختیاری نیست و ضرورت ناشی از جبر، مستلزم جبر است (توضیح بیشتر این نکته در ادامه خواهد آمد). نکتهٔ قابل توجه این که ایشان برای اراده، دو تفسیر بیان می کنند: اراده گاهی به معنای صفت نفسانی شوق است ــ چه شوق ضعیف یا قوی ــ و گاهی به معنای «اختیار» که فعلی از افعال نفس است (خوئی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۰۶؛ همو، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۹۹؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۵۴؛ نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۲۰۲ــ۲۰۳). اما آنچه از این دو تفسیر، در کتب ایشان بیشتر به کار رفته، معنای اول اراده است.

پنجم

در اندیشهٔ محقق خوئی، وجوب ناشی از اختیار و اعمال سلطنت نفس، ناسازگار با اختیار فاعل نیست، زیرا ضرورت ناشی از اختیار، مؤکِّد اختیار است. اعمال قدرت که علت تامهٔ فعل است، اختیاری است، پس منافاتی با اختیار ندارد؛ بنابراین فعل، ضروری به شرط اختیار است (خوئی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶۳).

نکات بالا تصویرکنندهٔ دیدگاه محقق خوئی در قاعدهٔ ضرورت سابق است.

ص:۴۷

در راستای تحلیل و ارزیابی دیدگاه محقق خوئی، توجه به مطالب زیر لازم است:مفاد قاعدهٔ ضرورت سابق این است که نسبت ممکن الوجود به وجود و عـدم، یکسـان است و زمانی وجود برایش تعیّن می یابـد که همـهٔ احتمالات عـدم منتفی شود، و اگر حتی برخی احتمالاـت عـدم آن بـاقی باشـد، بـاز هم تعیّن جـانب وجود بـدون دلیـل خواهـد بود؛ بنابراین تا وجودش به درجهٔ وجوب نرسـد موجود نخواهـد شـد، و نیز جانب عـدم تا به درجـهٔ امتناع نرسـد معدوم نخواهد شد؛ از این رو، در مراتب تحقق ممکـن الوجـود گفتـه انـد: «الماهیـهٔ تقرّرت فـأمکنت فاحتـاجت فـأوجبت فـوجبت فأوجـدت فوجـدت» (سـبزواری، ۱۳۸۴ ، ۲: ۲۷۳_۲۷۵). برای اثبات این قاعـده، براهین مختلفی در کتب فلسـفی ذکر شده است (ر.ک: ابن سـینا، ۱۳۷۹: ۵۴۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۶۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ۱: ۲۲۸؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ۲: ۲۷۵؛ فیاضی، ۱۳۸۸: ۴۴_۴۵)، اما محقق خوئی هیچاشاره ای به تقریر صـحیح قاعده و نیز براهین آن، نکرده است.مطابق تبیین بالا، این قاعده هیچ ربطی به مسئله سنخیت علت و معلول ندارد، زیرا این قاعده در صدد بیان تولد معلول از علتش نیست تا ملازم با سـنخیت علت و معلول باشد، بلکه نکتهٔ محوری این قاعده، تساوی نسـبتِ ذات ممکن به وجـود و عـدم است و این که ترجیـح جـانب وجود نیازمنـد وجوب است و ترجیـح جـانب عـدم نیازمنـد امتناع است؛ بنابراین، چه معلول مسانـخ با علتش باشـد یا نباشـد، در هر دو صورت بایـد ابتـدا به مرتبـهٔ وجوب برسد و سپس موجود گردد.محقق خوئی سـنخیت میان معلول و علت را مبدأ علیت دانسـته و صدور معلول از علت را به تولد معلول از علتش تفسـیر کرده است؛ در حالی که نه سـنخیت به معنای تولد است و نه مستلزم آن، و هم چنین علیت به معنای تولد نیست. توضیح این که، قانون سنخیت از فروع اصل علیت است؛ مفاد قانون سنخیت این است که از علت معین فقط معلول معین صادر می شود. فلاسـفه این قاعـده را به این صورت بیان می کننـد: «صـدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر، محال است.» علت واحـد فقط با معلول واحـد وابسـتگی وجودی دارد و معلول واحـد فقط با علت واحد ارتباط وجودی دارد (مطهری، ۱۳۷۵، ۳: ۲۲۱). قاعدهٔ سنخیت از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده ترین تجربه های درونی و بیرونی ثابت می گردد. البته سـنخیت و مناسـبتی که بین علت و معلول لازم است، در مورد علت های مفیض وجود (هستی بخش) و علت های مادی و اعـدادی تفـاوت دارد. در مورد نخست، ویژگی این سـنخیت را می توان بـا برهـان عقلی به این صورت اثبات کرد: چون علت هستی بخش، وجود معلول را افاضه می کنـد، بایـد خودش وجود مزبور را داشـته باشـد تا به معلولش بدهد. سـنخیت بین علت هستی بخش و

معلـولش به این معنـاست که کمـال معلـول را به صـورت کامـل تری دارد و اگر علـتی در ذات خودش واجـد نوعی از کمـال وجودی نباشـد، هرگز نمی توانـد آن را به معلولش اعطا کند؛ به دیگر سـخن، هر معلولی از علتی صادر می شود که کمال آن را به صورت کامل تری داشته باشد. این مطلب در پرتو رابط بودن معلول نسـبت به علت هستی بخش روشن است؛ ولی چنین سنخیتی بین علت هـای مادی و اعـدادی و معلولاتشان وجود نـدارد، زیرا آن ها اعطاکننـده و افاضه کننـدهٔ وجود نیسـتند، بلکه تـأثیر آن هـا محـدود به تغییراتی در وجـود معلولاـت است و بـا تـوجه به این که هر چیزی مـوجب هر گـونه تغییری نمی شود، اجمالاً به دست می آید که نوعی مناسبت و سـنخیت بین آن ها هم لازم است، ولی نمی توان ویژگی این سـنخیت را با برهان عقلی اثبـات کرد، بلکه تنها با تجربه بایـد تشـخیص داد (مصـباح یزدی، ۱۴۰۵ق: ۲۴۳؛ همو، ۱۳۶۶، ۲ : ۶۶؛ عبودیت، ۱۳۸۰: ۱۹۶). به تعـبیر روشن تر، نـوع این سـنخیت در انـواع گونـاگون علت، مختلـف است؛ علـل هسـتی بخش چون معطی و مفیض وجودند، سنخیت بین آن ها و معلولاتشان نیز در وجود است، اما علل اعدادی که معطی و مفیض وجود نیستند، بلکه تنها علت تغییر در معلول خویشـند، سـنخیت بین آن هـا و معلولاتشـان نیز در اصل وجود نیست، بلکه تشـخیص نوع این سـنخیت نیازمند تجربه است. نتیجه این که، سـنخیت بین علت و معلول هرگز به معنای تولد معلول از علتش نیست. از سوی دیگر، بسـیار روشن است که علیت به معنای تولد نیست، زیرا علیت به معنای مطلقِ توقف وجودی چیزی بر چیز دیگری است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۳: ۶۶۵).محقق خوئی، احتفـاف ممکن به ضـرورت پیشـین را به ضـرورت وجود معلول در مرتبـهٔ علتش تفسـیر کرد؛ در حالی که مطـابق تقریر بالاـ احتفاف ممکن به ضـرورت پیشـین، ربطی به وجود معلول در مرتبـهٔ علتش و در نتیجه، تولـد معلول از علت ندارد. منشأ این اشتباه، تفسیر نادرست ایشان از قاعدهٔ مزبور است (سبزواری، ۱۳۸۴، ۲: ۲۷۵).

در پرتو این مطالب می توان گفت، قاعدهٔ مزبور در تمام معلول ها جاری می گردد و وجهی برای استثنای افعال اختیاری وجود نـدارد، زیرا برهان اثبات قاعـدهٔ مزبور شامل همـهٔ معلولات است. اما این که ایشان افعال اختیاری را از این قاعـده اسـتثنا کرده، بدان جهت است که ایشان این قاعده را مخصوص معلولات مسانخ با علت دانسته و سنخیت را ملازم تولد دانسته اند، در حالی که سـنخیت به معنـای تولـد نیست، بلکه به معنـای دارا بـودن کمالاـت معلـول است، و این معنـای سـنخیت، بین نفس و افعـال اختیاری نیز وجود دارد؛ پس این قاعـده شامل افعال اختیاری نیز می گردد. اما بررسـی این مـدعای ایشان که: «اگر اراده، علت تامـهٔ افعال اختیاری باشـد و به آن ها ضـرورت وجود بدهد جبر لازم می آید، زیرا اراده اختیاری نیست»، در محور دوم خواهد آمد.

ص:۴۹

در پرتو مطالب بالا روشن گردید که دیدگاه ایشان دربارهٔ قاعدهٔ ضرورت سابق، تمام نبوده و دچار اشکالات جدی است.

۲_۱. مسئله تسلسل اراده¬ها

اشاره

افعال انسان به «ارادی» و «غیرارادی» تقسیم می شود. افعال ارادی، افعالی اند که مسبوق به اراده باشند و از اراده ناشی شوند؛ بنابراین ملاک ارادی بودن افعال، همان مسبوقیت به اراده است. اکنون بحث در خود اراده است که آیا ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت اول، لازم می آید که مسبوق به ارادهٔ دیگری باشد، و این سخن دربارهٔ ارادهٔ دیگر نیز جاری است و تسلسل رخ می-دهد؛ و در صورت دوم، لازم می آید که افعال اختیاری نیز غیرارادی گردند، زیرا مفروض این است که افعال مذکور به جهت مسبوقیت به اراده، متصف به ارادیّت شده اند؛ بنابراین اگر خود اراده غیرارادی باشد، افعال مذکور نیز غیرارادی خواهند شد (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۹۱؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹؛ رازی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۹).این مسئله جزء مشکل ترین مسائل در مبحث اراده بوده و به گفتهٔ میرداماد، ایشان نخستین کسی است که به آن پاسخ داده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۳؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰). به این اشکال، پاسخ های متعددی داده شده است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱: ۱۰۱_۱۲۳). ما در این جا تنها به برخی از این پاسخ ها اشاره می کنیم تا فضای بحث روشن شود؛ سپس به تبیین دیدگاه محقق خوئی می پردازیم.

۱_۲_۱. تسلسل اراده¬ها در اندیشهٔ میرداماد

میرداماد این مسئله را دست کم در دو مورد از آثارش مطرح کرده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۳؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۰۹؛ اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۳۵_۶۴). حاصل پاسخ ایشان این است که هرگاه اراده را مستقلاً لحاظ کنیم، متعلَّق ارادهٔ دومی قرار می گیرد، و نیز هرگاه ارادهٔ دوم را مستقلاً لحاظ کنیم، متعلَّق ارادهٔ سومی قرار می گیرد، و هکذا. اما این سلسله، ناشی از اعتبار ذهنی است که با انقطاع اعتبار ذهنی قطع می گردد، و تسلسل در امور اعتباری ذهنی، محال نیست (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۷۳؛ همو، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰).

اما اشکالات فراوانی بر دیدگاه ایشان مطرح شده است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱: ۱۰۷؛ همو، ۱۳۹۴: ۴۳). مهم ترین اشکالش این است که این دیدگاه مبتنی بر خلط میان حقایق و اعتباریات است. اراده، علم، نیت و مانند این ها جزء امور حقیقی واقعی اند که قائم به اعتبار معتبِر نیستند؛ در حالی که ایشان آن ها را جزء امور اعتباری دانسته که قائم به اعتبار معتبِرند، و

با توجه به این که امور اعتباری سهل المؤونه اند، تسلسل در آن ها را ممکن دانسته است. اما با توجه به واقعیت داشتن آن ها، هم چنان این پرسش باقی است که علت تحقق اراده آیا ارادی است یا غیرارادی؟ در صورت اول، تسلسل در امور واقعی و در صورت دوم، انکار افعال ارادی لازم می آید (خمینی، ۱۳۸۳: ۴۹؛ خمینی، ۱۳۸۲: ۷۵).

۲_۲_۱. تسلسل اراده¬ها در اندیشهٔ صدرالمتألهین

صدرالمتألهین سه راه حل ارائه کرده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۸)، اما مهم ترین آن ها این است که ملاک اختیاری بودن افعال، مسبوقیت افعال به ارادهٔ فاعل مختار است و لازم نیست خود اراده نیز مسبوق به ارادهٔ دیگری باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۸). بنابراین، اراده جزء صفات حقیقی ذات اضافه همانند علم و حبّ است، و همان طوری که معلوم چیزی است که به خود او علم تعلق بگیرد، نه به علم او علم تعلق گرفته باشد، مراد (متعلق اراده) نیز چیزی است که به خود او اراده تعلق بگیرد، نه به ارادهٔ او اراده تعلق گرفته باشد؛ در نتیجه، مختار کسی است که افعالش با اختیارش انجام شوند، نه این که اختیارش با اختیارش حاصل گردد (خمینی، ۱۳۸۳: ۵۲؛ خمینی، ۱۳۸۲: ۷۷). این راه حل را حکیم سبزواری و محقق اصفهانی نیز پذیرفته اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۸۵، تعلیقه؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۴۰؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۵۱؛ همو، ۱۴۲۹ق، ۱: ۲۸۸).اما این راه حل نیز تمام نیست، زیرا مسئله تسلسل اراده ها از مباحث لفظی و عرفی نیست، بلکه واقعی و مربوط به مقام ثبوت است؛ اگر خود اراده، ارادی نباشد، افعال ارادی نیز ارادی نخواهند بود. امام خمینی در دفاع از این پاسخ، به تفکیک میان ملاک ارادیّت افعال و ملاک ثواب و عقاب پرداخته و پاسخ مزبور را مرتبط به مقام ارادیّت افعال دانسته و ملاک ثواب و عقاب را به وجدان عقلایی ارجاع می دهد (خمینی، ۱۳۸۳: ۵۲؛ خمینی، ۱۳۸۲: ۷۸). اما این دفاع نیز قابل پذیرش نیست، زیرا مسئله بالا خارج از مباحث لفظی و عرفی بوده و نیازمند راه حل واقعی است؛ بنابراین پاسخ صدرالمتألهین حتی در مقام اول نیز کافی نیست؛ علاوه بر این که، ارجاعِ ملاک ثواب و عقاب به وجدان عرفی، حلّ عرفی مسئله است. هم چنین تفکیک ملاک ارادیّت از ملاک ثواب و عقاب صحیح نیست، زیرا موضوع ثواب و عقاب، «افعال ارادی» است.

۳_۲_۱. تسلسل اراده¬ها در اندیشهٔ محقق خوئی

اشاره

محقق خوئی این مسئله را به طور گسترده مطرح کرده و حاصل دیدگاه ایشان این است که برخلاف دیدگاه فلاسفه، اراده، علت تامهٔ افعال اختیاری نبوده، بلکه سلطنت نفس و اعمال قدرت

نفس، علت تامهٔ آن هاست و سلطنت نفس، ذاتی نفس است؛ بنابراین نیازی به مسبوق بودن به اختیار دیگری نیست تا تسلسل لازم آید. تفصیل دیدگاه ایشان در ضمن نکات زیر ارائه می گردد:

یکم

در اندیشهٔ محقق خوئی، اراده در نگاه فلاسفه، شوق شدید است و شوق از سنخ صفات نفسانی است که غیراختیاری بوده و بر نفس انسان عارض می شود، و در نتیجه اراده، غیراختیاری است. بنابراین اراده به معنای اشتیاق به کار، علت تامه در ایجاد کار نیست. شوق شدید، امری نفسانی است که در نتیجهٔ سازگاری طبع با چیزی حاصل می شود و صفتی غیراختیاری از صفات نفس است؛ ایشان می نویسد: «إنّ الإرادهٔ بمعنی الاشتیاق الی الفعل لیست بعلهٍ تامهٍ فی إیجاد الفعل... بیان ذلک: أنّ الشوق المؤکد أمرٌ نفسیٌّ حصل من ملائمهٔ الطبع لشیئ و عدم ملائمته لآخر، و هو أمرٌ غیراختیاری بالضرورهٔ.... و الشوق صفهٌ من صفاتها کالعلم والشجاعهٔ.» (خوئی، ۱۳۰۰: ۱۸۶).

دوم

اراده، مرجّح افعال اختیاری است، نه علت تامهٔ آن ها؛ علت تامهٔ آن ها، اعمال قدرت نفس است. دلیل ایشان بر این مدعی، وجدان است؛ ما بالوجدان می‑یابیم که چیزی میان شوق شدید و افعال ما واسطه می شود، که همان طلب و اختیار است؛ ایشان می‑نویسد: «و هذا الشوق لیس بعلهٔ تامهٔ بالإضافهٔ الی الأفعال الخارجیهٔ، لأننا نری بالوجدان أنّ هناك ماتخلل بین سائر افعالنا وحصول الشوق بأعلی مراتبه، و ذلك الوسیط هو الطلب او الاختیار.» (خوئی، ۱۳۰۰: ۱۸۶). به باور ایشان، فعل اختیاری فعلی است که انسان آن را با اختیار و اعمال قدرتش انجام دهد، زیرا اراده هر چقدر که شدید هم باشد، علت تامهٔ فعل نیست؛ بنابراین وجود فعل در خارج به چیز دیگری مستند است که همان اعمال قدرت و سلطنت است که از آن به «اختیار» تعبیر می شود (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۳).

سوم

لزوم وجود اراده در افعال اختیاری، برای خروج از لغویت است نه استحاله، زیرا ترجیح بدون مرجّح محال نبوده و آنچه محال است، ترجّح بدون مرجح است؛ علاوه بر این، مرجِّح برای طبیعی فعل برای خروج از لغویت کافی است، و وجود مرجِّح برای شخص فعل، ضرورتی ندارد. به باور ایشان، ترجّح بدون مرجّح محال است، زیرا معلول بدون علت محال است؛ اما ترجیح بدون مرجّح محال نیست ــ نه در امور تکوینی و نه در امور تشریعی ــ، اما قبیح است و از عاقل حکیم صادر نمی گردد اگر مرجّحی وجود داشته باشد، زیرا عاقل مرجوح را بر راجح برتری نمی دهد، در صورتی که قدرتش نسبت به هر دو مساوی باشد و آن دو نیز هیچ گونه تفاوتی نداشته باشند (خوئی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۱۳).

چهارم

اگر اراده، علت تامـۀ افعال اختیاری باشـد، لازمه اش مجبور بودن انسان است، زیرا اراده، غیراختیاری است. به باور او، مشـهور میان فلاسفه از قدیم و جدید این است که همۀ افعال

ص:۵۲

اختیاری مسبوق به اراده اند و از سوی دیگر، هرگاه اراده به مرحلهٔ شدید برسد، علت تامهٔ افعال اختیاری می گردد و در این دیدگاه، گروهی از اصولیون همانند صاحب کفایه و محقق نائینی نیز از ایشان پیروی کرده اند؛ اما نتیجهٔ این دو مطلب، جبرگرایی و نفی سلطنت نفس است (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۳۹۴_۳۹۶).

پنجم

اعمال قدرت نفس و اختیار و سلطنت نفس، ذاتی نفس و داخل در ذات و جوهرهٔ نفس آدمی است؛ بنابراین نیازمند اراده و اختیار دیگری نیستند تا تسلسل رخ دهد (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۳۰۴). توضیح بیشتر این نکته در ادامه خواهد آمد.شهید صدر نیز هم گام با محقق خوئی به نقد دیدگاه فلاسفه می پردازد و راه حل آنان را چنین تقریر می کند: افعال انسان مسبوق به ضرورت و وجوب است، اما این ضرورت با اختیار انسان منافات ندارد، زیرا حقیقت اختیار به قضیهٔ شرطیهٔ «إن شاء فعل و أراد و ان لم یشأ لم یفعل» برمی گردد. و قضیهٔ شرطیه بیان گرِ تحقق موضوعش (شرط) نیست. بنابراین هرگاه این قضیهٔ شرطیه صادق باشد، اختیار نیز وجود دارد؛ فرق ندارد شرطش ضروری باشد و در نتیجه جزایش نیز ضروری گردد یا چنین نباشد. افعال ناشی از اراده نیز اختیاری اند، زیرا ضرورت ناشی از اراده، منافاتی با اختیار ندارد (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۱). این بیان ایشان را می توان چنین خلاصه کرد که مطابق راه حل فلاسفه هم خود اراده اختیاری است و هم افعال ناشی از اراده؛ اما اختیاری بودن اراده بدین جهت است که حتی اگر خود اراده ضروری و واجب بالغیر باشد، باز هم قضیهٔ شرطیهٔ فوق صدق می کند، زیرا شرط آن قضیه به ضرورت یا امکان اراده (شرط) نظری ندارد. و اما اختیاری بودن افعال ناشی از اراده بدین جهت است که گرچه آن ها متصف به ضرورت سابقند، لکن ضرورت ناشی از اراده با اختیار منافاتی ندارد. شهید صدر، مرجعِ راه حل آخوند خراسانی را نیز به همین راه حل می داند.شهید صدر پس از تبیین راه حل فلاسفه، به نقد آن پرداخته و معتقد است، بنا بر پذیرش حسن و قبح عقلی این دیدگاه تمام نیست، زیرا اگر افعال انسان به نحو ضرورت و وجوب ناشی از اراده باشند و خود اراده نیز به نحو ضرورت و وجوب، ناشی از مبادی اش باشد و مبادی اش نیز ناشی از علل آن ها باشد و همین طور تا می رسد به واجب بالذات؛ در این صورت، همهٔ این ها ضروری بوده و خارج از حیطهٔ اختیارند و ثواب و عقاب بر آن ها مترتّب نمی گردد. اما بنابر انکار حسن و قبح عقلی، چنانچه ایشان آن را به فلاسفه نسبت می دهند، اساساً از ناحیهٔ ثواب و عقاب مشکلی وجود ندارد تا دنبال راه حل باشیم. تنها مسئله لغویّت تکالیف باقی می ماند که با راه حل فلاسفه مبنی بر تفسیر اختیار، مرتفع می-گردد.

نقد و برسی

اشاره

دیدگاه محقق خوئی از جهات متعددی دچار اشکال است

نکتهٔ اول

از نگـاه محقق خوئی، فلاسـفه، اراده را به شوق نفسانی تفسـیر کرده انـد؛ در حالی که تفسـیر اراده به شوق نفسانی محل اتفاق نبوده و تفاسـیر دیگری نیز ارائه شـده که طبق برخی از آن هـا، اراده، از سـنخ شوق نبوده و امری اختیـاری خواهـد بود؛ معتزله اراده را اعتقـاد به نفع دانسـته انـد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۲۹)؛ از نگـاه اشاعره، صـفتی است که قـدرت را تخصـیص می زند (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ۴: ۱۲۹)؛ از نگـاه برخی فلاسـفه، همـان شـوق نفسـانی است (صـدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ، ۶: ۳۳۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ۳: ۶۴۷)؛ از نگاه برخی دیگر از فلاسفه، قصد و عزمی است که بعد از شوق ایجاد می گردد که از آن به تصمیم و عزم نیز یاد می شود (صـدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ۳: ۶۴۷). اراده طبق این تفسیر اخیر، مغایر با شوق نفسانی و در مرتبـهٔ بعد از آن قرار دارد. به باور علامه طباطبائی، وقتی علم به خوبیِ کاری حاصل شد، شوق به آن فعل ایجاد می گردد، و این شوق، کیفیتی نفسانی و غیر از علم بوده و اراده را به دنبال دارد (طباطبائی، ۱۳۸۵: ۴: ۱۱۵۳).

نکتهٔ دوم

ایشـان شوق را غیراختیـاری دانسـته، در حـالی که این ادعـا به صورت مطلق قابـل قبول نیست، زیرا چنـانچه شـهید صـدر اشاره کرده، این مطلب بـا متون دینی مـا ناسازگار است؛ در روایات، دین را همان حبّ و بغض دانسـته انـد و در برخی دیگر، امر به حبّ اهل بیت و بغض اعـدای ایشـان کرده انـد، در حالی که امور غیراختیاری قابل امر و نهی نبوده و خارج از دایرهٔ تکلیفند (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۸_۳۹). به–طور کلی، حب و بغض گاهی حیوانی است که ناشـی از خواسته ای مادی طبیعی است و گاهی انسانی و ملکوتی؛ قسم نخست از ملائمت و منافرت نفس نشئت می–گیرد، اما قسم دوم اختیاری بوده و در نتیجهٔ تعقل و تفکر حاصل می گردد.

نکتهٔ سوم

اراده به معنـای شوق، نه علت تامـهٔ افعـال اختیـاری است و نه مرجِّح همـهٔ آن هـا، زیرا در برخی کارهای اختیاری، شوق وجود دارد، اما اراده وجود نـدارد؛ماننـد کارهای حرام. و در برخی دیگر از موارد، هیـچ گونه شوقی وجود ندارد و در عین حال آن کـار، عبث نبوده و حکیمانه تلقی می شود؛ ماننـد خوردن داروی تلـخ برای مریض. بنابراین، نبودن اراده به معنای شوق، باعث عبث بودن کـار نمی شود (صـدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۳۷_ ۳۳۸). البته به نظر می رسـد، دراین گـونه مـوارد نیز گرچه شـوق

طبیعی نفسانی وجود ندارد، شوق عقلانی وجود دارد، و ظاهراً مقصود ایشان نیز از انتفای شوق در این گونه موارد، همان شوق طبیعی نفسانی است.

نکتهٔ چهارم

ایشان ترجیح بدون مرجِّح را محال ندانسته و تنها ترجّح بدون مرجِّح را محال می داند. اما این ادعا قابل پذیرش نیست، زیرا ترجیح بدون مرجِّح به معلول بدون علت

بازمی گردد؛ به این دلیل که ترجیح یکی از اطراف بر بقیهٔ اطراف، فعلی از افعال اختیاری است، و هر فعلی نیازمند علت است؛ پس اگر ترجیح، بدون علت باشد، لازمه اش معلول بدون علت است و تفاوتی ندارد که طبیعی فعل مرجِّح داشته باشد یا خیر، زیرا مرجِّح برای طبیعی فعل، مرجِّح برای افراد آن نیست؛ پس همهٔ افراد آن یکسان خواهند بود. بنابراین همان دلیلی که ایشان بر استحالهٔ ترجح بدون مرجِّح ذکر کرده مبنی بر استحالهٔ معلول بدون علت (خوئی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۱۳)، بر استحالهٔ ترجیح بدون مرجِّح نیز دلالت می کند.در پرتو نکات گذشته روشن می گردد که اگر اراده را به شوق نفسانی تفسیر کردیم و شوق را کاملاً ـ غیراختیاری دانستیم، در این صورت اراده، غیراختیاری خواهد بود؛ اما اگر یکی از این دو مقدمه را نپذیرفتیم، اراده، غیراختیاری نبوده و مطلوب ایشان اثبات نمی گردد.

نکتهٔ پنجم

بیانات شهید صدر نیز قابل پذیرش نیست؛ توضیح این که، در کلمات ایشان میان دو مسئله ضرورت سابق و تسلسل اراده خلط شده است، زیرا در تبیین راه حل فلاسفه هم از قاعدهٔ ضرورت سابق استفاده شده و هم از تسلسل اراده ها (شهید صدر،۱۹۹۶، ۲: ۳۰_۳۱)؛ در حالی که این دو با هم متفاوتند: مطابق قاعدهٔ ضرورت سابق، هر ممکن الوجودی مسبوق به وجوب است و برخی این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته–اند (حلّی، ۱۳۸۲: ۱۳؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۶۹). اما در مسئله تسلسل اراده ها آنچه مورد نظر است، ارادی یا غیرارادی بودن خود اراده است که در صورت نخست، مستلزم تسلسل و در صورت دوم، مستلزم جبر است. نکتهٔ دیگر این که، تبیین شهید صدر از راه حل فلاسفه، ناشی از عدم دقت کافی در کلمات فلاسفه است، زیرا فلاسفه اختیار را به قضیهٔ شرطیهٔ «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» تفسیر کرده اند، و از سوی دیگر، فلاسفه به قدم عالم معتقدند؛ بدین جهت متذکر شده اند که اختیار گرچه همان مفاد قضیهٔ شرطیه است، اما صدق قضایای شرطیه با دوام شرطش منافاتی ندارد. بنابراین، قدم عالم که در نتیجهٔ تحقق دائمی شرط «إن شاء» محقق می گردد، با صدق قضیهٔ شرطیهٔ مزبور ناسازگار نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۰۹). شهید صدر از این بیان فلاسفه چنین برداشت کرده که ضرورت و وجوب شرط با صدق قضیهٔ شرطیه منافاتی ندارد؛ بنابراین غیرارادی بودن اراده که در نتیجهٔ ضرورت و وجوب شرط است، با صدق قضیهٔ شرطیه که مفاد اختیار است، منافاتی ندارد (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۰). اما این برداشت از کلام فلاسفه باطل است، زیرا چنانچه گفتیم، منظور فلاسفه از ضرورت شرط، دوام و تحقق دائمی شرط است، نه ضرورت به معنای حتمیت که به معنای غیرارادی بودن اراده است؛ علاوه بر این، اساساً فلاسفه ناظر به مسئله قِدم عالم بوده اند، نه ضرورت و حتمیت وجود اراده؛ و در کلمات فلاسفه این مطلب مورد نظر ایشان به عنوان راه حل مسئله تسلسل اراده ها مطرح نشده است.

ص:۵۵

راه حل برگزیدۀ نگارنده در مسئله تسلسل اراده، در نوشتاری دیگر به تفصیل ارائه شده است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱: ۱۱۸). جوهره و روح این راه حل گرچه در بیانات محقق خوئی نیز آمده است (ر.ک: خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۵۴۰)، اما دیدگاه ایشان در بستری مطرح شده که دارای اشکالات بالاست.

۲. دیدگاه سلطنت نفس در اندیشۀ محقق خوئی

اشاره

محقق خوئی بعد از ابطال جبر فلسفی، به ارائه دیدگاه برگزیدۀ خویش، یعنی «دیدگاه سلطنت نفس» پرداخته که تبیین آن از این قرار است:در اندیشۀ محقق خوئی، اراده نمی تواند علت تامۀ افعال اختیاری باشد، زیرا اراده، همان شوق است، و شوق نیز از صفات نفسانی بوده و غیراختیاری است؛ و اگر علت تامۀ افعال اختیاری، غیراختیاری باشد و علت تامه به معلولش ضرورت وجود اعطا کند، لازمه اش غیراختیاری شدن همۀ افعال اختیاری است، و این، باطل است. بنابراین، علت تامۀ افعال اختیاری چیز دیگری است که میان شوق و حرکات عضلات قرار دارد که ایشان آن را «اعمال نفس»، «اختیار»، «سلطنت نفس» و «طلب» می نامد. به باور ایشان، این شوق علت تامۀ افعال خارجی نیست، زیرا ما بالوجدان می یابیم که چیزی بین شوق شدید و افعال ما واسطه می شود، که همان طلب و اختیار است (خوئی، ۱۳۰۰: ۱۸۶). در اندیشۀ ایشان، شوق، در نتیجۀ ملائمت نفس با مشتاقٌ الیه حاصل می گردد و وقتی نفس انسان، به کاری شوق پیدا کرد، این شوق علت تامۀ انجام آن کار نیست، بلکه مرحلۀ دیگری به نام «اعمال قدرت» و «اختیار» وجود دارد که نفس، یکی از اطراف را انتخاب و اختیار می کند، و اختیار به معنای «طلب الخیر» است؛ یعنی طرف بهتر را انتخاب می کند. و این اختیار کردن، فعلی اختیاری از افعال نفس است که در نتیجۀ سلطنت نفس می باشد. هم چنین از نگاه ایشان، قاعدۀ ضرورت سابق در دایرۀ افعال اختیاری جاری نمی شود و نفس انسان در انجام و ترک افعال اختیاری، کاملاً مختار است. از نگاه ایشان، اعمال قدرت نفس و اختیار نفس و سلطنت نفس، ذاتیِ نفس و داخل در ذات و جوهرۀ نفس آدمی است؛ بنابراین نیازمند اراده و اختیار دیگری نیستند تا تسلسل رخ دهد. حاصل بیانات ایشان در تقریر قانون سلطنت از این قرار است:

یکم

قانون ضرورت سابق در افعال اختیاری جاری نمی شود و مختصّ معلولات طبیعی است (چنانچه گذشت)، و نفس انسان در انجام و ترک افعال اختیاری کاملاً سلطنت و اختیار دارد.

بنابراین قاعدۀ مزبور در اندیشۀ ایشان، صورت جدیدی پیدا می کند و باید به این صورت مطرح شود: «إنّ الشـیء لم یوجد إلا بالوجوب أو بالسلطنه»؛ سلطنت در دایرۀ افعال اختیاری و وجوب در دایرۀ غیر افعال اختیاری حاکم است.

دوم

اراده به معنای شوق، علت تامۀ افعال اختیاری نیست، بلکه صرفاً مرجِّح آن هاست.

سوم

رابطـۀ افعـال اختیاری با نفس، غیر از رابطـۀ معلول با علت تامه است، زیرا معلول در ذات علت موجود است و از آن متولـد می گردد، اما افعال اختیاری از نفس متولـد نمی شونـد؛ در نتیجه، افعال اختیاری نیازمنـد به فاعلنـد نه علت. البته نفس با علت تامه در این نکته اشـتراک دارنـد که معلولِ هر دو، عینِ تعلق به آن هـاست. ایشـان در توضـیح این نکته بر این بـاور است که رابطۀ معلول با علت طبیعی اش با رابطـۀ معلول با علت فاعلی در یک نکته اشتراک و در یک نکته افتراق دارنـد: نکتـۀ افتراقشان این است که معلـول در علـل طبیعی از ذات علت می جوشـد و نشئت می گیرد، و از همین روست که تـأثیر این علت در معلولش مبتنی بر قـانون تنـاسب اسـت، امـا معلـول در علـل ارادی از ذات علـت نمی جوشـد، و از همیـن روسـت که تـأثیر این علت در معلـولش، مبتنی بر قـانون تنـاسب نیسـت. نکتـۀ اشتراکشـان در ایـن اسـت که معلـول هر دو، عین تعلـق به آن هـاست (خـوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۳۸).

چهارم

علت تامۀ افعال اختیاری، اعمال قدرت نفس است که پس از مرحلۀ شوق، حاصل می گردد. اعمال قدرت نفس و اختیار نفس و سـلطنت نفس، ذاتی نفس و داخـل در ذات و جـوهرۀ نفس آدمی اسـت؛ بنـابراین نیازمنـد اراده و اختیـار دیگری نیسـتند تا تسلسل رخ دهد. او می نویسد: «انّ الأفعال الاختیاریه تصدر عن الإنسان بالاختیار و إعمال القدره، و اما الاختیار فهو غیر مسبوق باختیار آخر، بل یصدر عن النّفس بالذات أی بلا واسـطه.» نیز می نویسد: «... فهذه المشـیئه و السلطنه لا تتوقف علی شی ء آخر کالإراده و نحوهـا، بـل هی کـامنه فی صـمیم ذات النّفس حیث ان اللّٰه تعـالی خلق النّفس کـذلک» (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۰، ۳۰۴).

نقد و بررسی

اشاره

در تحلیل و بررسی دیدگاه ایشان، توجه به تأملات ذیل لازم است:

نکتۀ اول

دربارۀ قلمرو قاعـدۀ ضـرورت سابق در مباحث گذشـته بحث کردیم؛ آنچه در این جا نیاز به بحث دارد این است که آیا اثبات

سلطنت و اختیـار نفس، با قانون مزبور منافات دارد یا خیر؟ به باور ایشان، این دو با یک دیگر منافات دارنـد و در نتیجه، اثبات سلطنت نفس مستلزم نفی قاعدهٔ مزبور در دایرهٔ افعال اختیاری است. اما این دو هیچ گونه منافاتی با یک دیگر ندارند،

ص:۵۷

زیرا نفس در اثر سلطنت و اختیاری که دارد، به افعال اختیاری خویش ضرورت و وجوب داده و سپس موجود شوند؛ روشن است که ضرورت ناشی از اختیار نه تنها منافاتی با اختیار ندارد، بلکه مؤید و مؤکِّد آن نیز به شمار می آید؛ بنابراین اثبات سلطنت نفس، مستلزم نفی قاعدهٔ مزبور در دایرهٔ افعال اختیاری نیست.شهید صدر، در صدد برآمده است تا ناسازگاری میان سلطنت نفس و قاعدهٔ مزبور را اثبات کند. به باور ایشان، امکان ذاتی شیء، برای تحقق آن کافی نیست، بلکه باید علاوه بر آن، یکی از این دو امر نیز موجود باشند: الف: وجوب بالغیر که از جانب علت اعطا می گردد. ب: سلطنت نفس بر آن کار ممکن الوجود. از نگاه ایشان، سلطنت، مفهوم سومی است در عرض وجوب و امکان؛ سلطنت با امکان درک، نقطهٔ اشتراک دارند، و آن این که نسبتِ هر دو به وجود و عدم مساوی است، و فرقشان در این است که امکان، مصحِّح یکی از دو طرف نیست، اما سلطنت می تواند مصحِّح وجود یا عدم باشد؛ و نیز با وجوب در این نقطه اشتراک دارد که هر دو مصحِّح وجود یا عدم هستند، و فرقشان در این است که صدور فعل از وجوب، ضروری و حتمی است، اما صدور آن از سلطنت، ضروری نیست، وگرنه خلف لازم می آید، زیرا اگر ضروری باشد، مستلزم سلب سلطنت فاعل مختار خواهد بود. نکتهٔ دیگر این که، راه اثبات وجود این سلطنت در نگاه ایشان وجدان است؛ هر کسی بالوجدان درک می کند که برخی افعال را بدون مرجّحی انجام می دهد، چنانچه در دو مثال مشهور «رغیفی الجائع و طریقی الهارب» مشهود است (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۶؛ همو، ۱۴۳۰ق،۲: ۸۱). یادآوری این نکته بجاست که بسیاری از دیدگاه های محقق خوئی و شهید صدر در این زمینه، در کلمات محقق نائینی ریشه دارند (ر.ک: نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۳۵).برخی بزرگانِ معاصر، به صورت گذرا از دیدگاه سلطنت نفس عبور کرده و این اشکال را مطرح کرده-اند که تفاوتی بین مفهوم سلطنت و اختیار وجود ندارد و این دیدگاه (دیدگاه سلطنت) چیز جدیدی ارائه نکرده و تنها از اختیار به «سلطنت» تعبیر کرده است، چنانچه برخی دیگر نیز به «هجوم نفس» تعبیر کرده اند؛ بنابراین اصل مشکل هنوز باقی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۲۴۳). اما این نقد جای تأمل دارد، زیرا سلطنت به عنوان مکانیزم اختیار نفس ارائه شده و در عرض دیدگاه فلاسفه مبنی بر قاعدهٔ وجوب سابق است، نه این که صرفاً اختلاف در تعبیرِ از اختیار باشد. اما آنچه در این جا ارائه می شود این است که نه مفهوم سلطنت در عرض مفهوم وجوب سابق است و نه واقعیت این دیدگاه در عرض دیدگاه فلاسفه قرار دارد؛ مفهوم سلطنت در عرض مفهوم وجوب سابق نیست، زیرا حصر مواد ثلاث در وجوب، امکان و امتناع، حصر عقلی است. هر مفهومی یا وجود برایش ضرورت دارد یا عدم یا هیچ کدام؛ اوّلی، وجوب است، دومی امکان و

سومی امتناع (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۱: ۱۶۷). بنابراین، مفهوم سلطنت نیز اگر از تساوی نسبت به وجود و عدم حکایت کند، داخل در مفهوم امکان است و چیزی که نسبت به وجود و عدم متساوی است، نمی تواند مصحِّح یکی از طرفین باشد.

حقیقت سطلنت نفس و نیز اعمال قدرت نفس نیز در عرض دیدگاه فلاسفه مبنی بر اندیشهٔ وجوب سابق نیست، بلکه در طول آن است، زیرا نفس با سلطنتی که دارد، به افعال اختیاری خویش ضرورت می دهد؛ بنابراین، ضرورت فعلی ناشی از سلطنت ذاتی نفس است. اما این سخن ایشان که: صدور فعل از سلطنت، ضروری نیست، وگرنه خلف لازم می آید، قابل قبول نیست، زیرا ضرورت فعلی مستلزم ضرورت فاعلی نیست، بلکه ضرورت ناشی از اختیار فاعل، مؤید اختیار اوست.

نتیجه این که، نظریهٔ سلطنت از مشکلی منطقی رنج می برد. در نظریهٔ سلطنت، اگر سلطنت فاعل، عدم را ممتنع نکند، مشکل ترجیح بلا مرجح پیش می آید و زمانی که شیئی دو طرفش مساوی است ــ یعنی هم ممکن است به وجود آید و هم ممکن است معدوم شود ــ محال است بدون وجود دلیل و مرجحی، به وجود آید یا نیست گردد. مراد از مرجح این است که امکان را به ضرورت الوجود تبدیل کند و حالت تساوی طرفین (وجود و عدم) در وضعیت امکان را به حالت لاتساوی درآورد. در این حالت، امکان دو طرف تبدیل می شود به امکان طرفی که سلطنتِ فاعل همراهش است (چه عدم و چه وجود)، و طرف دیگر ممتنع می گردد. اما اگر آن را ممتنع کند، همان وجوبِ وجود و ضرورت الوجود است، و در واقع تفاوتی با نظریه وجوب فلسفی نخواهد داشت.

نکتهٔ دوم

در تعبیرات پیروان دیدگاه سلطنت نفس، دو نوع تعبیر مشاهده می شود: الف: اعمال قدرت یا طلب یا سلطنت، فعل نفس است؛ ب: اعمال قدرت یا طلب یا سلطنت، ذاتیِ نفس است؛ برخی تعبیرات آنها از این قرارند: «لا إشکال فی کونه حادثاً و ممکناً إلّا انه نفس الاختیار الّذی هو فعل النّفس و هی بذاتها تؤثر فی وجوده فلایحتاج إلی علة موجبة لاینفك عنها أثرها.» (نائینی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۱۳۹؛ همان: ۱۳۵، ۱۳۸) «فهذه المشیئه و السلطنه لاتتوقف علی شی ء آخر کالإراده ونحوها، بل هی کامنه فی صمیم ذات النّفس حیث ان اللّٰه تعالی خلق النّفس کذلك.» (خوئی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۴۰۰، ۳۰۴). امّا این دو گونه تعبیر با هم قابل جمع نیستند، زیرا افعال، خارج از مقام ذات فاعل بوده و هرگز نمی توانند ذاتی فاعل باشند. تنها چیزی که می تواند ذاتی فاعل باشد، مقوّمات ذات مانند جنس و فصل است. اعراض ذاتی نیز گرچه از ذات جدا

نمی شوند، اما داخل در ذات نیستند؛ علاوه بر این، اگر فعل نفس باشد، یا اختیاری است یا غیراختیاری و در نتیجه، شبهۀ لزوم جبر یا تسلسل اراده بر همین نظریه نیز وارد می گردد

نکتۀ سوم

ترجیح بدون مرجِّح استحالۀ عقلی دارد، زیرا ترجیح بدون مرجِّح به معلول بدون علت بازمی گردد، زیرا ترجیح یکی از اطراف بر بقیۀ اطراف، فعلی از افعال اختیاری است، و هر فعلی نیازمند علت است. از سوی دیگر، تمسک به یک یا دو مثال عرفی برای انکار قواعد عقلی، خارج از ادب بحث های علمی است. هرگاه برهان عقلی بر امتناع ترجیح بدون مرجّح قائم شد، تمسّک به مثال عرفی مورد پذیرش نیست، زیرا در دو مثال «رغیفی الجائع و طریقی الهارب» برهان عقلی بر نفی وجود مرجّحات خفیّه قائم نشده، بلکه امتناع ترجیح بدون مرجّح، شاهد صدقی بر وجود آن هاست. اما این که ایشان فرموده وجدان درک می کند که هیچ گونه مرجّحی وجود ندارد (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۲: ۳۸)، ادعایی بدون دلیل است.

نکتۀ چهارم

تفکیک میان رابطه علت و معلول و رابطه افعال اختیاری و نفس دراندیشه محقق خوئی مبتنی بر تفسیر علّیت به تولد است که بطلان آن روشن گردید. بنابراین رابطه افعال اختیاری با نفس همان رابطه علت تامّه با معلولش است.

نکتۀ پنجم

چنانچه گذشت، مهم ترین شبهه در مسئله اراده، این است که همۀ افعال ارادی به برکت مسبوق بودن به اراده، ارادی می شوند؛ حالا آیا خود اراده نیز مسبوق به اراده است یا خیر؟ در صورت اول، تسلسل و در صورت دوم، غیرارادی بودن اراده رخ می دهد. حاصل پاسخ ایشان این است که علت تامۀ افعال اختیاری، اختیار و اعمال نفس است، و اعمال قدرت و اختیار نفس و سلطنت نفس، ذاتی نفس و داخل در ذات و جوهرۀ نفس آدمی است؛ بنابراین نیازمند اختیار دیگری نیست تا تسلسل رخ دهد. اما روشن است که این پاسخ مجمل است (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۳۱۰)، زیرا اگر ملاک اختیاری بودن افعال در نگاه ایشان، مسبوق بودن به اختیار است، پس باید خود اختیار نیز مسبوق به اختیار باشد تا متصف به اختیاری شود، وگرنه غیراختیاری خواهد بود، و این که اختیار ذاتی نفس است، نمی تواند پاسخ گوی شبهه باشد، زیرا بحث ما در مصادیق خارجی اختیار، یعنی اختیارهای جزئی است که جزء افعال اختیاری نفسند، و شکی نیست در این که همۀ اینها، حادث بوده و نیازمند علتند.

نتیجه گیری

اشاره

برخی مسائل فلسفی، منشأ جبرگرایی معرفی شده اند که مهم ترین آن ها دو مسئله است:

۱.قاعدهٔ فلسفی وجوب سابق

طبق این قاعده هر ممکن الوجودی مسبوق به وجوب است. برخی

این وجوب را مستلزم سلب اختیار فاعل دانسته اند

۲.مسئله غیرارادی بودن اراده

برخی اصولیان همچون محقِّق نائینی، محقِّق خوئی و شهید صدر قاعده ضرورت سابق را مختص علل موجَب دانسته و علت صدور افعال اختیاری را سلطنت واعمال قدرت نفس می دانند. محقق خوئی نیز به طور گسترده به تبیین این دیدگاه پرداخته است؛ ایشان نیز با مختص دانستن قاعدهٔ ضرورت سابق به علل موجَب و نیز تفسیر اراده به شوق شدید در نگاه فلاسفه، در صدد برآمده است تا در عرض دیدگاه فلاسفه، از دیدگاه سلطنت نفس دفاع کند. اما در ارزیابی دیدگاه محقق خوئی یادآور می-شویم که قاعدهٔ ضرورت سابق، همان طوری که در مورد فاعل موجَب جاری می شود، در مورد فاعل مختار نیز جاری است و منافاتی با اختیار ندارد؛ علاوه بر این، تفسیر علیت به تولد معلول از ذات علت که در دیدگاه ایشان آمده، باطل است و منشأ اشتباهات زیادی در کلام ایشان شده است. از سوی دیگر، همان گونه که ترجّح بدون مرجِّح محال است، ترجیح بدون مرجِّح نیز محال است و تفکیک میان ایندو صحیح نیست. دیدگاه سلطنت نفس نیز صحیح نیست؛ زیرا قانون سلطنت نفس با ضرورت پیشین منافاتی ندارد، و مفهوم سلطنت در عرض مواد ثلاث نیست.

منابع

۱.ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، دانشگاه تهران.

۲.اسماعیلی، محمّدعلی، (۱۳۹۱)، «تسلسل اراده ها در افعال ارادی و راه حل های آن»، فصلنامه کلام اسلامی، ش۸۱، ص۱۰۱_۱۲۳.

۳.________________، (۱۳۹۴)، «بررسی انتقادی جبر و اختیار در اندیشه میرداماد»، فصلنامه معارف عقلی، ش۳۰، ص۳۵_۶۴.

۴.اصفهانی، محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، بحوث فی الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

۵.________________، (۱۴۲۹ق)، نهایه الدرایه، بیروت، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، چاپ دوم.

۶.تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، مقدمه، تحقیق و تعلیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، چاپ اول.

۷.جرجانی، میرسیدشریف، (۱۴۱۹ق)، شرح المواقف، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ، الطبعهٔ الاولی.

۸.حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲)، کشف المراد، تقدیم و تعلیق: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق، الطبعه الثانیهٔ.

۹.خمینی، روح الله، (۱۳۸۲)، لبّ الأثر فی الجبر و القدر، تقریر: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق، الطبعه الثانیهٔ.

۱۰.ـــــــــــــــــــــــ، (۱۳۸۳)، الطلب و الاراده، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، چاپ دوم.

۱۱.خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، الهدایه فی الأصول، تقریر: حسن صافی اصفهانی، قم، مؤسسه صاحب الأمر، چاپ اول.

۱۲.ـــــــــــــــــــــ، (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول، تقریر: محمدسرور واعظ حسینی بهسودی، قم، مکتبه الداوری، چاپ اول.

۱۳.ـــــــــــــــــــــ، (۱۳۰۰)، مصابیح الأصول، تقریر: علاءالدین بحرالعلوم، تهران، مرکز نشر الکتاب، چاپ اول.

۱۴.ـــــــــــــــــــــ، (۱۴۳۰ق)، محاضراتٌ فی اصول الفقه، تقریر:محمداسحاق فیاض، مؤسسهٔ الخوئی الإسلامیهٔ، الطبعه الرابعهٔ.

۱۵.رازی، فخرالدین، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیهٔ من العلم الإلهی، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول.

۱۶.سبحانی، جعفر، (۱۴۲۶ق)، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنّهٔ و العقل، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، الطبعه السادسه.

۱۷.سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.

۱۸.ـــــــــــــــــــــ، (۱۳۸۴)، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، الطبعه الثالثه.

۱۹.سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.

۲۰.شجاعی، محمدصادق، (۱۳۸۶)، دیدگاه های روان شناختی حضرت آیت الله مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، چاپ دوم.

۲۱.صدر، سیدمحمدباقر، (۱۴۳۰ق)، مباحث الأصول، تقریر: سیدکاظم حائری، قم، دارالبشیر، الطبعه الأولی.

۲۲.ـــــــــــــــــــــ، (۱۹۹۶)، بحوث فی علم الأصول، تقریر: سیدمحمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائره المعارف الفقه الإسلامی، الطبعه الأُولی.

۲۳.صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الأسفار الأربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعه الثالثه.

۲۴.الطباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۵)، نهایه الحکمه، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی، الطبعه الثالثه.

۲۵.عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۰)، هستی شناسی، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، چاپ ششم.

۲۶.فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، فصوص الحکم، تحقیق: محمدحسن آل یاسین، قم، بیدار، چاپ دوم.

۲۷.فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۸)، «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق»، فصلنامه آیین حکمت، ش۲.

۲۸.قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۴)، نگاه سوم به جبر و اختیار، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

۲۹.مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.

۳۰.______________________، (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم، مؤسسه در راه حق.

۳۱.مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، چاپ نهم.

۳۲.مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ق)، انوار الأصول، تقریر: احمد قدسی، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم.

۳۳.میرداماد، محمدباقر، (۱۳۶۷)، القبسات، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۳۴.______________________، (۱۳۸۱)، مصنفات میرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.

۳۵.نائینی، محمدحسین، (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، تقریر: محمدعلی کاظمی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۳۶.______________________، (۱۴۳۰ق)، أجود التقریرات، تقریر: ابوالقاسم خوئی، قم، مؤسسهٔ صاحب الأمر، الطبعه الثانیه.

ص:۶۲

پیامبری و هم زبانی/حسین بهرامی اقدم

اشاره

حسین بهرامی اقدم(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۴/۳۰

چکیده

به اعتقاد برخی با استناد به آیه ی «مَا أرسَلنَا مِن رَسُولٍ اِلّا بِلِسَانِ قَومِهِ» هم زبانی پیامبران با قوم خود لازم بوده و پیامبرِ غیر هم زبان با قومش، مبعوث نشده است؛ با دست مایه شدن این فهم از آیه، در خصوص نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم اشکال شده که نه تنها ایشان پیامبر غیر عرب زبانان نیست بلکه لازم است دعوای رسالت جهانی او، تکذیب گردد. صاحب نظران از این اشکال به طرقی مختلفی چون استثنا بودن پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم یا پیامبران اولوالعزم یا تفسیر قوم به قوم نژادی یا معاشرتی و امثال آن تخلص جسته-اند. به باور نویسنده باملاحظه دستور زبان عربی و قواعد دلالی آن اساس این فهم از آیه درست نبوده و مفهوم آیه، دلالت می کند بر نفی ارسال پیامبرِ غیر هم زبان در همان زمان برانگیختن شدن به رسالت نه بیشتر. درنتیجه استناد به این آیه برای طرح این اشکال صحیح نبوده، همچنان که دفع این اشکال با جواب های فوق ناصحیح هست.

واژگان کلیدی

هم زبانی با قوم، هم زبانی رسولان، پیامبری و هم زبانی، رسالت جهانی، قوم پیامبران.

ص:۶۳

۱- دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه. (bahramiagdam@gmail.com)

مقدمه

اشاره

طبق بنـد «مَا أرسَـلنَا مِن رَسُولٍ الّا بِلِسَانِ قَومِهِ»از آیـۀ چهارم سورۀ «ابراهیم»، با توجه به عمومیت رسولان و دلالت حصـر در این بنـد،، رسالت هر پیامبری فقط باهم زبانیِ باهمه قومی که به سوی آنان فرسـتاده شـده، همراه بوده و رسالت رسولی نبوده که با آنان غیر همزبان باشد. بر اساس این فهم از آیه وبا توجه به منطوق و مفهوم حصـر از آن اسـتفاده شده که رسالت پیامبر اسـلام صلی الله علیـه و الـه وسـلم ، فقـط بـه عرب-زبانـان اختصـاص داشـته (حکیـم، ۱۴۲۵ ق: ۲۶۹: سـبحانی، ۱۴۱۳ ق: ۷۱) بلکه ادعاشدهلازمه عکس نقیض این قضـیه، عدم مبعوث شدن رسول اسـلام از طرف خداوند است (سـبحانی، ۱۴۱۳ق: ۷۱).اساس این شـبهه، سـابقه دیرین دارد و در بعض کتـاب های تفسـیری یا کلامی از آن با عنوان «شـبهه عیسویه» (فخر رازی، بی تا، ۱۹: ۶۴) یا «شبهه نصاری» (حلی، ۱۴۳۳ق: ۴۸۷) یادشده و تا امروز نیز این شـبهه ـــ به ظاهر از طرف زرتشتیان ـــ مطرح می-گردد (پاسخگو،۳۰۳۳۰).چنانچه واضح است، این شبهه کیان چند امر قطعی و مسلّم اسلامی را هدف قرار می دهد:

۱.کیان قرآن و عدم راه یابی کذب و باطل بر آن

چراکه ازآن-جاکه جهانی بودن رسالت، هر چند در بعثت پیامبر اسـلام صـلی الله علیه و اله وسـلم امر قطعی و مسلّم است، در این صورت محتوای این بخش از آیه کذب و باطل می شود.

۲.کیان جهانی بودن رسالت نبیّ اسلام

چراکه اگر این برداشت از مضـمون آیه درست باشد، پس این امر قطعی در نزد مسـلمین که اسلام، دینی برای همه اقوام به هر زبان و رنگ است، با یک دلیل قطعی تعارض پیدا می کند.

۳.کیان وجوب پذیرش اسلام بر همه

چرا که با فرض پذیرش این دلالت، وقتی گروه هدف از بعثت پیامبر اسـلام صـلی الله علیه و اله وسـلم فقط عرب زبانان باشـند پس بر غیر عرب زبـان وجوب و الزامی بر پـذیرش اصول اسـلام طبق خود قرآن نخواهـد بود و آنـان مکلف به اصول نخواهند بود؛ پس به طریق اولی، مکلف به فروع ـــ بنا بر قول به آن ـــ نخواهند بود.

۴.کیان خاتمیت پیامبری پیامبر اسلام

چرا که مثلاً یهودیت می-تواند طبق وعده کتاب آسمانی خود منتظر پیامبرِ موعود همزبان با خود باشند.

۵.سایر ادیان می تواند دین خود را نسخ نیافته بداند

مثلاً زرد تشتیان می تواننـد بقای دین خود را ادعا کننـد، چراکه پیامبری فارسـی زبانی بعـد زرتشت ـــ بنا بر قبول پیامبری او ـــ تحقق نیافته تا آنان را به دین جدید دعوت کند.

در کتاب های تفسیری و کلامی کهبرخی از آنان ذکر خواهد شد، به صراحت یا به صورت ضمنی این اشکال دفع یا رفع شده؛ ولی با دقت و تأمل دیده می شود این بیان ها، چنانچه شایسته و بایسته است، از عهده جواب از این اشکال برنیامده و پشتوانه آن چنانی نداشته و اشکال ها و معایبی دارند و باید با بیانی مستدل و صحیح، با پشتوانه دلیل وافی و کافی از عهده جواب برآمد. در این مقاله بعد از طرح و توضیح شبهه، با معطوف ساختن نگاه بر دیدگاه عالمان شیعی، سراغ مهم ترین پاسخ های رفته و با نقد و بررسی آن ها، پاسخ تحقیقی از این اشکال ارائه می شود.

بیان و تقریب اشکال

اشاره

با تمسّک به صدر آیهٔ چهارمِ سورهٔ ابراهیم: «مَا أرسَلنَا مِن رَسُولٍ الّا بِلِسَانِ قَومِهِ» از باب مجارات و مماشات از طرف برخی از کیش داران غیر اسلامی چنین شبهه و اشکالی مطرح می شود که به حسب دلالت این بند از آیه، رسالتِ هر پیامبری فقط باهم زبانی با قومش گره خورده؛ درنتیجه پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم ، پیامبرِ غیر عرب-زبانان نبوده است و لازمه این ادعا از سوی او، عدم صدق او در مدعایش است، چراکه طبق مفهوم این حصر، هیچ رسول غیر همزبان با قومی که به سوی آنان فرستاده شده، از طرف خداوند رسالت نیافته است؛ پس ادعای نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم بر غیر عرب زبانان، کذب محض و در تعارض با خود کتاب آسمانی اش هست.

البته شاکله این استدلال، متوقف بر قبول مقدمات زیر است که با مخدوش شدن هر یک از آن، طومار این شبه پیچیده می شود:

۱

عبارت «من رسول» به خاطر نکره در سیاق نفی بودنش، مفید عموم بوده؛ به ویژه با لحاظ وجود «مِن» تنصیص در آن. بنابراین، این بند از آیه، نصّ در عموم بوده و شامل همه رسولان، حتی پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم نیز می شود.

۲

حرف جرّ «با» در عبارت «بلسان» به معنای معیت است.

۳

مراد از «لسان» زبان و گویش است.

۴

مراد از «قوم» مرسل الیهم و افرادی است که پیامبر به سوی آنان فرستاده شده و هدف تبلیغی پیامبر هستند.

۵

مرجع ضمیر در «قومه» رسول است.

۶

عبارت «قوم» عام بوده و شامل همه افراد می شود.

ص:۶۵

۷

منطوق آیه، مقتضی حصر اضافی با اسلوب نفی و اثبات «ما و الا» است؛ محصور: رسول و محصور فیه: معیت و همراهی با زبان قوم (هم زبانی) است. پس نوع حصر، منحصر کردن موصوف (رسول) بر صفت معیت (باهم زبانی) است.

۸

حصر دارای مفهوم (مخالف) بوده و در آن حجت است و بنابراین، آیه، ارسال رسولانِ غیر همزبان با قومشان را نفی می کند.

۹

این قضیه، یک قضیه حقیقیه معدوله بوده که صورت منطقی آن بدین صورت است: انما کل رسول من الله موافق لسانه لغه قومه. (هر رسولِ فرستاده شده از سوی خداوند، زبانش با زبان قومی که به سوی آنان فرستاده شده، یکسان و مشترک است.)

۱۰

عکس نقیض مخالف موجبه کلیه، سالبه کلیه است؛ درنتیجه وقتی این عبارت صادق باشدکه «انما کل رسول من الله موافق لسانه لغه قومه» این عبارت نیز صادق خواهد بود «کل غیر موافق لسانه لسان قومه لیس رسولاً من الله»

پاسخ به شبهه

پاسخ اول:تخصیص عموم آیه به غیر نبیّ اسلام

اشاره

عده ای از صاحب نظران، این هم زبانی را به غیر نبی اسلام صلی الله علیه و اله وسلم اختصاص داده اند. ظاهر از کلام این عده پذیرش هم مقدمات ذکرشده است، ولی با این وجود این، قائل به تخصیص این آیه و خروج نبی اکرم صلی الله علیه و اله وسلم از مفاد آن به دلیل خارج از آیه اند. برخی با اضافه کردن قید «من قبلک» و مقید کردن کلام به آن (طبری، ۱۴۲۰ق، ۱۶: ۵۱۶) و برخی دیگرنیز با اضافه کردن قید «فیما مضی من الازمان» (طوسی، بی تا، ۶: ۲۶۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق ۶: ۵۸) این هم زبانی را متوجه غیر پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم نموده و بدین ترتیب این آیه را از تیر رس این اشکال خارج کرده اند.با توجه به کلام آنان، دلیل بر این تقیید محتمل است امور زیر باشد:

۱.دو أثر ودلیل خبری

اوّلی تفسیری از «حسن بصری» است که گفته: «خداوند بر نبی اکرم اسلام صلی الله علیه و اله وسلم منت نهاده، چراکه هر پیامبری را فقط به سوی قومش فرستاده ولی خاصه، پیامبر اسلام را به سوی همه خلق مبعوث کرده است.» و دومی تفسیری از «مجاهد» است که گفته: «خداوند نبی اسلام صلی الله علیه و اله وسلم را به سوی همه انسان ها فرستاده و پیش از ایشان، هر

پیامبری را فقط به سوی قومش و اهل زبانش مبعوث کرده است.» (طوسی، بی تا، ۶: ۲۶۸ : طبرسی، ۱۴۱۵ق ۶: ۵۸)

ص:۶۶

۲.عبارت «ما ارسلنا» که با اشاره به نفی زمان ماضی، رسالت نبی اسلام را از مدلول آیه خارج می کند

گفتنی است، اگر وجه تقیید همین امر لفظی باشد، از این نکته غفلت شده که زمان ماضی حقیقی را باید برحسب تکلم و خطاب سنجید. بنابراین حین نزول این آیه، رسالت نبی اکرم صلی الله علیه و اله وسلم تحقق یافته و از زمان آن گذشته بود؛ پس رسالت نبی اکرم صلی الله علیه و اله وسلم نیز داخل در نفی به «ما» می گردد، و وجهی بر این تقیید نمی ماند.

۳.آیه ۲۸ سبأ

«وَ مَا أرسَلنَاکَ إلّا کَافهً لِلنَّاسِ بَشِیراً وَ نَذیراً» که برخی به آن اشاره کرده اند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۶: ۵۸). خدای متعال در این آیه، به وسعت دعوت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و عمومیت نبوت او به همه انسان ها اشاره کرده، می فرماید: ما تو را نفرستادیم، مگر برای همه مردم (جهان) یا مگر بازدارنده (عموم) مردم؛ بنا بر اختلافی که در معنای «کافه» وجود دارد.

۴.بِر خصال از جابر بن عبدالله انصاری از نبی اکرم

خکه در آن، ازجمله موارد امتنان پروردگار بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم این برشمرده شده که خداوند هر پیامبری را با لسان امتش به سوی آنان فرستاده است، ولی ایشان را به سوی همه خلق فرستاده است. (صدوق، بی تا: ۴۲۴-۴۲۵؛ فیض، ۱۴۱۳ق، ۳: ۸۰).درهرصورت، لازمه این تقیید این است که جهانی بودن رسالت در میان انبیا را فقط مختص پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم کرده و مشکل تفاوت زبانی پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم با سایر غیر عرب زبان و مشکل عدم تبیین رسالت نسبت به آنان را با ترجمه و لزوم آن حل نماییم؛ امری که به ظاهر خود صاحب این دیدگاه آن را قبولندارد، چراکه در وجه لزوم هم زبانی بودن پیامبران پیشین، تبیین و فهم سخن و عدم احتیاج به مترجم را بیان می کند و خود این آیه را به بیانی، در مقام نفی این احتیاج می داند (طوسی، بی-تا، ۶: ۲۶۸). هم چنین شیخ طوسی و فیض در ذیل آیه ۳۵ احقاف، اولوالعزم را برحسب ظاهر روایاتِ اصحاب و اقوال مفسران، کسانی دانسته اند که شریعت جدید آورده و شریعت انبیای قبل خود (چه همزبان و چه غیر همزبان) را نسخ کرده است و آنان را مخصوص در پنج تن دانسته اند.(طوسی، بی تا، ۹: ۲۷۹؛ فیض، ۱۴۱۳ق، ۵: ۱۸) و طبرسی نیز در تفسیر آیه ۴ و ۵ آل عمران، «هدیً للناس» را قید تورات و انجیل یا انزال آن دو دانسته است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۲۳۴-۲۳۶) پس جهانی بودن آن دو را پذیرفته است.

نقد و بررسی این ادله

۱

اشاره

احتجاج به این اخبار برای این تقیید، خالی از مناقشه نیست، چراکه وجه ضعف استناد به آن، واضح است؛ به اضافه چند اشکالی که در مناقشه های خبر خصال ذکر خواهد شد.

در خبر خصال هم مناقشات زیر وجود دارد:

الف

اشاره

اشکال سندی به دوجه، که موجب غایت ضعف آن می شود؛ چنانچه برخی صاحب نظران (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۱۵۴؛ قمی طباطبایی،۱۴۲۳ق، ۱: ۷۳۱) متذکر آن شده اند:

۱.عدم وقوف به ترجمه «محمد بن أسود وراق».

۲.وجود ضعفای از عامه؛

مثل «احمد بن سخت» مجهول الحال (بغدادی،۱۴۲۲ق، ۵: ۳۰۹) و «ابی البختری» وضاع (سبحانی، بی تا، ۲: ۶۱۶) «محمد بن حمید» کذاب (زرکلی، ۲۰۰۲ق، ۶: ۱۱۰). نویسنده در منابع رجالی کسی را به نام «محمد بن حمید» نیافت؛ البته در منابع رجالی از «محمد بن ابی حمید» نامی آمده که از راویانِ «ابن منکدر» بوده و تضعیف شده است (ر.ك: ابن أبی حاتم، ۱۲۷۱ق، ۳: ۱۳۵ و۷: ۲۳۳؛ ابن–عدی، ۱۴۰۹ق، ۶: ۱۹۶).اما دفاع صاحب مستند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۸۸) از این خبر بعد اقرار به ضعف آن، به جهت توصیف شدن این خبر به «شهرت» از طرف بعض محدثان متأخر، و جبران شدن ضعف سند از این راه، در غایت ضعف است، چراکه برفرض قبول امکان اثبات تحصیل شهرت عملی قدماو اثبات چنین شهرتی در این خبر، جابریت ضعف سند به سبب شهرت قدما محل اختلاف بوده و بعض محققان آن را نپذیرفته اند (شهیدثانی، ۱۴۰۸ق: ۹۲؛ انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱: ۲۹۰؛ خویی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۴۰؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ۱۰: ۳۳۷) و این، دیدگاه صحیح در این مسئله در نزد نویسنده هست و این جبر در بین خود قدما هم محل وفاق نبوده؛ چنانکه نویسنده این مقاله، این مطلب را در رساله سطح چهار خود با عنوان «جبر وهن خبر به واسطه شهرت (سندًا و متناً)» ثابت کرده است.

ب

عدم صحت استناد به خبر واحد در مباحث اعتقادی؛ مگر اینکه گفته شود این خبر محفوف به قرائن قطعیه است.

ج

اختلافی بودن تخصیص عموم کتاب باخبر واحد (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹، ۱: ۲۹۱)؛ مگر اینکه گفته شود این خبر محفوف به قرائن قطعیه است.

د

نفی جهانی بودن رسالت سایر پیامبران اولوالعزم در این روایت.افزون بر این ، جهانی ندانستن رسالت موسی و عیسی، خلاف ظاهر آیه سوم و چهارم آل عمران است که «تورات» و «انجیل» را هـدایت گرِ همه مردم معرفی می-کنـد: «نَزَّلَ عَلَیکَ الکِتابَ بِالحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَینَ یَدَیه وَ أنزَلَ التَورَاهَ وَ الإنجِیلَ مِن قَبلِ هُدیً لِلنَّاسِ.»اما مناقشات استدلال به آیه۲۸ «سبأ» برای اثبات جهانی بودن رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم بسیار معمول و مشهور است، ولی در مقام برهان و از باب «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»

ص:۶۸

محتمل است الف و لام «الناس» عهدیه باشد نه جنسیه و ممکن است گفته شود مراد از «الناس»، مردم خاص و قوم نبی و عرب زبانان باشند، نه همه مردم از عرب و غیر عرب. این احتمال با چشم پوشی از دلیل های خارج از آیه، احتمال قوی و در حد ظهور است؛ به این دلیل که کثرت در الف و لام ـ با توجه به کلام نحویان و مقدم شدن این قسم از «ال» بر سایر اقسام آن ـ عهدیه بودن آن است و برای جنس بودنش نیاز به قرینه است که در این آیه، این قرینه مفقود است؛ پس باید عمومیت رسالت نبی اکرم صلی الله علیه و اله وسلم به دلیل قطعی از غیر این آیه استفاده گردد. و قول «حسن بصری» و «مجاهد» نمی تواند دلیل این امر واقع شود.اما عبارت «ما ارسلنا» و استدلال به دلالت آن برای تقیید آیه به عبارت هایی همچون «من قبلك» یا «فیما مضی من الازمان» صحیح به نظر نمی رسد، چراکه از این نکته غفلت شده که زمان ماضی حقیقی را باید برحسب تکلم و خطاب سنجید؛ بنابراین حین نزول این آیه، رسالت نبی اکرم صلی الله علیه و اله وسلم تحقق یافته و از زمان آن گذشته بوده؛ پس رسالت نبی اکرم صلی الله علیه و اله وسلم نیز داخل در نفی به «ما» می گردد وجهی بر این تقیید نمی-ماند.البته توجه به این نکته لازم است که در خبر خصال، قومی که رسول باید همزبان با آن قوم باشد، همان امت (مرسل الیهم) آن رسول معرفی شده است: «و منّ علیّ ربی و قال یا محمد قد أرسلت کل رسول إلی امته بلسانها»؛ و این خود دلیل یا شاهدی می شود بر اینکه «قوم» در آیه به معنای امت و مرسل الیهم است؛ بنابراین موجب تضعیف این سخن می شود که با تکلف و زورگویی تمام برای خلاصی از اشکال، قوم رسول، غیر امت او، و غیر مرسل الیهم آن رسول معرفی شود، چنانچه خواهد آمد.

پاسخ دوم:تخصیص عموم آیه به غیر پیامبران اولوالعزم

اشاره

در این پاسخ نیز مثل پاسخ پیشین، عمومیت رسول پذیرفته نشده و از عموم آن، پیامبران اولوالعزم خارج گشته است. علامه طباطبائی ازجمله کسانی که این جواب را داده است (طباطبایی، بی تا، ۱۲:۱۵). دلیل ایشان بر خروج این دسته از انبیا چند امر است:

۱.دعوت حضرت ابراهیم غیر عرب زبان، از عرب حجاز برای به جا آوردن حج

این دلیل تمام نیست، چراکه کجای قرآن یا شاهد متقن تاریخی آمده که حضرت ابراهیم علیه السلام به لغت عرب و برای عرب زبانان ندا داد یا این ندا، یک امر خارق العاده ای نبوده است؟

۲.دعوت حضرت موسی از فرعون و قومش برای آوردن ایمان:

ایراد این دلیل این است که هیچ دلیل متقن قرآنی یا غیر قرآنی وجود ندارد که دلالت کند بر این که زبان فرعون و قومش،

متفاوت با زبان حضرت موسی علیه السلام و قومش بوده یا زبان همدیگر را نمی فهمیدند؛ افزون براین که، حضرت موسی علیه السلام در کاخ فرعون رشد یافته بود و خانواده او به دربار فرعون رفت و آمد داشتند (ر. ک: طه: ۴۰) و هنگام دعوت حضرت موسی، «ملأ» از قوم موسی نیز حاضر بودند (ر. ک: اعراف:۱۱۰).

۳.عموم دعوت پیامبر اسلام

به باور نویسنده آنچه امروز مشهور است از دعوت غیر عرب زبان توسط نبی اکرم، مستند آن، نامه حضرت به چند نفر از سران ممالک مثل، ایران، روم، حبشه و مصر، و قضایا تاریخی رسیده از کتاب های مغازی و سیره ای و تاریخی کسانی چون: ابن اسحاق، طبری، یعقوبی، ابن جوزی و بیهقی است. برفرض پذیرش وثاقت همه این افراد و تمامیت سند این قضایا در آن کتاب ها و با چشم پوشی از ضعف اعتبار این اخبار و گاهی خود کتاب ها، این اخبار از امور غیر متواتر، غیرقطعی و غیر یقینی اند که در علم کلام و مسائل اعتقادی، صلاحیت تمسک و دلیل واقع شدن را ندارد.البته توجه به این مهم ضروری است که نویسنده، شهرت این قضایا را زیر سؤال نبرده است، بلکه سندیت آن را برای دلیل واقع شدن بر یک مسئله ای کلامی مورد مناقشه قرار داده است و دلیل این مناقشه را هم ذکر کرده است. بدیهی است که نمی-توان بر هر قضیه مشهور تاریخی استناد جست، بدون اینکه شروط مبدأ اقیسه بودن آن و تحقق آن شروط را برای اثبات یک مسئله نادیده گرفت.نویسنده، مسئله ای تاریخی را زیر سؤال نبرده و انکار نمی کند، بلکه اعتبار آن را برای تشکیل مقدمات یک قیاس در یک مسئله کلامی نمی پذیرد. کسی که قائل به اعتبار این قضیه هست باید مدعای خود را با دلیل خود اثبات کند و گرنه عدم اعتبار، اصل است و نیاز به دلیل ندارد. افزون بر اینکه هیچ اطمینانی نیست که این قضیه قبل و بعد از تألیف این کتاب ها هم مشهور بوده است و سند و دلیلی بر این امر وجود ندارد. از سوی دیگر، شهرت یک قضیه در دوره ای دلیل و شاهد بر شهرت آن در سایر دوره ها نیست.

۴.اشتمال خود قرآن بر دعوت یهود و نصاری و غیر آنان

ملاحظه نویسنده بر این دلیل این است که امکان دارد گفته شود قرآن، عرب زبان از قوم یهود و نصاری را مورد خطاب قرار داده واین که کسی بیاید بر این نوع آیات استناد کند که قرآن، غیر عرب زبان از یهود و نصاری را مورد خطاب قرار داده، تمسک به دلیلی کرده که دلالت این دلیل بر مطلوب، مشکوک و غیرمسلم بوده و به اصطلاح، مصادر بر مطلوب است، چراکه این مسئله که قرآن خطابش برای عموم مردم

ـ چه عرب زبان و چه غیر عرب زبان ـ است، مورد قبول اشکال کننده نبوده است و گرنه چنین شبه و اشکالی را وارد نمی کرد.

۵.قبولِ ایمان هر کسی که به پیامبر ایمان آورده است

به نظر نویسنده چنین می آید که قبول ایمان، دلیل بر وجوب تعیینی آن نیست و هیچ استلزامی بین آن دو نیست. غایت چیزی که قبول ایمان به آن دلالت می کند، جواز این طریق از ایمان بوده است، چراکه رسالت گرفتن به سوی قومی، معنایش عدم پذیرش ایمان شخص خارج از قوم به آن پیامبر نیست. احتمال دارد چنین به نظر برسد که کلام بر روی قبول ایمان است نه نوع وجوب آن؛ اما این نظر صحیح نیست، چراکه بحث روی قبول ایمان نیست بلکه بحث روی تعیین ایمان است چراکه اشکال کننده به نگاهی، با پیامبری پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم مشکلی ندارد، بلکه می گوید واجب نیست که من بر او ایمان بیاورم، چراکه همزبان با من نبوده و طبق معارفی که در دین او و کتاب او است، پیامبرِ هر قوم باید همزبان با او باشد. ولی این که یک شخصِ غیر همزبان با آن پیامبر، در صورت ایمان آوردنش به آن پیامبر، ایمانش قبول نمی شود، این آیه از آن ساکت بوده و هیچ دلالتی بر آن ندارد؛ به عبارت دیگر، طبق آیه محل بحث، هم زبانی از طرف پیامبر شرط است نه از طرف قوم و اشخاص ایمان آورنده به آن پیامبر.

۶.دعوت عمومی حضرت نوح

این دلیل نیز تمام نیست، چرا-که باید اثبات شود در زمان حضرت نوح علیه السلام اقوام غیر هم زبانِ آن حضرت نیز وجود داشته و ایشان مأمور تبلیغ آنان بوده تا بعداً به این دعوت عمومی ایشان استناد شود.البته استثنای اولوالعزم برای دفع و رفع شبهه محل بحث این مقاله با توجه به معنایی که علامه در کلمه «قوم» دارند و آن را به معنای قوم معاشرتی گرفته اند، بی محل است، چراکه اشکال زمانی متوجه است که قوم را به معنای «امت» و «مرسل الیهم» بگیریم نه غیر آن، تا مجبور شویم برای پیامبران اولوالعزم و خروج آنان دلیل بیاوریم.بعد ایشان در بحث روایی مربوط به این آیه از درّ المنثور سیوطی از ابوذر از نبی اکرم صلی الله علیه و اله وسلم روایتی را نقل می کند که حضرت فرموده اند: «خداوند هیچ نبی را مبعوث نکرده مگر به زبان قومش.» (طباطبایی، بی تا، ۱۲: ۱۹). در این حدیث جا به جا شدن «نبی» با «رسول» نمی تواند دربردارنده نکته ای باشد، چراکه «نبی» در این حدیث همان «رسول» است و رسول و نبی گاهی به معنای هم نیز استعمال شده اند؛ به ویژه که این عدول دست کم دربارهٔ پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم بی فایده است چرا که پیامبر هم نبی بوده و هم رسول. افزون بر این که، اگر این حدیث در مقام تفسیر رسول به نبی باشد با فرض صحت سند و احراز شرایط حجیت آن، معارض می شود با

حدیث خصال و خبرِ مجاهد و حسن بصری با فرض احراز حجیت در جانب این اخبار که از واژه «رسول» استفاده شده و در این تعارض، بایستی این دسته اخیر را مقدم کرد از باب تقدیم خاص بر عام.

پاسخ سوم:تفسیر قوم به قوم نَسَبی (نژادی)

در این جواب با عدم پذیرش مقدمه چهارم و بامعنا کردن قوم به غیر مرسل الیهم، احتجاج به آیه برای طرح اشکال مد نظر عقیم می شود. چنین می نماید که فیض از جمله کسانی است که بامعنا کردن «قومه» به «الذین هو منهم»، این قوم را مختص به کسانی می-کند که پیامبر در میان آنان به رشد و نمو رسیده است، چراکه ظاهر از «مِن» در این مقام، «مِن نشویه» است. البته ایشان صراحتاً دلیلی بر این معنا ذکر نکرده اند (فیض، ۱۴۱۳ق، ۳: ۸۰).این که معنای «قوم» چه چیز است در پاسخ چهارم به صورت مفصل خواهد آمد ولی چنانچه پش تر گفته شد ایشان در ذیل آیه، فقره ای از حدیث جابر بن عبدالله انصاری را از طریق صدوق در خصال از نبی اکرم صلی الله علیه و اله وسلم نقل کرده اند که در آن، ازجمله موارد امتنان پروردگار بر حضرت محمد صلی الله علیه و اله وسلم این بوده که خداوند هر پیامبری را با لسان امتش به سوی آنان فرستاده است ولی ایشان را به سوی همه خلق فرستاده است. و این خود دلیل یا شاهدیاست که «قوم» در آیه به معنای، قوم نسبی نیست بلکه مراد امت و مرسل الیهم است.

پاسخ چهارم:تفسیر قوم به قوم معاشرتی

اشاره

در این جواب نیز با عدم پذیرش مقدمه چهارم و با نفی معنای قوم به مرسل الیهم، احتجاج به آیه عقیم می شود. علامه طباطبائی می نویسد: مراد از ارسال رسول به زبان قومش، ارسال به زبانِ آن قومی است که آن رسول در میان آنان زندگی کرده و با آنان مخالطه و معاشرت داشته است، نه این که مراد زبان آن قومی باشد که نسبت رسول به آن قوم برمی گردد (طباطبایی،

بی تا، ۱۲: ۱۵). ایشان در دلیل این سخن می آورد: چراکه خداوند خود تصریح می کند به مهاجرت لوط علیه السلام از «کلده» که سریانی زبان بودند به «مؤتفکات» که عبری زبان بودند، ولی با این حال عبری ها را قوم لوط نامیده است. (طباطبائی، بی تا، ۱۲: ۱۵).آیت الله سبحانی نیز این پاسخ را پسندیده و بعد از نقل شبهه، اساس شبهه را با این جواب برمی دارد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۳: ۷۱). بعد ایشان شبهه عکس نقیض را مطرح می کند که لازمه اش این است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم اصلاً رسول از جانب خداوند نباشد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۳: ۷۱) و در پاسخ بیان می دارد: «و منشأ مغالطه این است که تصور شده معنای آیه این است

که هر رسولی، هم زبـان با مرسل الیهم است و بر این تصور غلط استدلال خود را پایه ریزی کرده است. و حال آنکه مفاد آیه این است که: کـل رسول من الله موافق لسـانه لغه قومه؛ ولی با این وجود می توانـد مبعوث به بیشتر از قومش باشـد و یا فقط به قومش. بله، عکس نقیض این مفاد هم این می شود کل غیر موافق لسانه لسان قومه لیس رسولاً من الله، و این درست و صـحیح است و مفروض هم این است که کتاب و زبان نبی اکرم صـلی الله علیه و اله وسـلم موافق با زبان قومش بوده است.» (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ۳: ۷۲).

در کلام ایشان ملاحظاتی است که به ترتیب زیر ارائه می شود:

۱

. مبنای این سـخن ایشان بر این است که مسلّم گرفته-اند که معنای «قوم»، امت مرسل الیهم نیست و آیه تصریحی به آن ندارد؛ پس اگر ثابت شود که معنای قوم امت مرسل الیهم است ــ که چنین است ــ اساس این گفته متزلزل می شود.

۲

اینکه حضـرت لوط علیه السلام پیش از مقام رسالت به مؤتکفات مهاجرت کرده یا بعد از آن، چیزی مشخص نیست، ولی اگر بعـد از رسالت مهاجرت کرده باشـد یا حین رسالت مهاجرت کرده باشـد آن گاه باز مشـکل گفته شده در جانب او هم مطرح می شـود، چرا که در این صـورت، لوط همزبـان بـا اهـل موتفکـات نبوده؛ پس بر خلاـف مـدلول آیه می شود که پیـامبران را همزبان با قومشان معرفی می کنـد. ثانیاً، این که همه مردم مؤتفکات، عبری زبان بوده و هیـچ سـریانی میان آنان نبوده (به ویژه که مؤتفکات نام منطقه بود نه شـهر و قریه، و قریه ای که حضـرت لوط علیه السـلام در آن بود، مدینه سـندوم بود) یا حضـرت لوط علیه السـلام رسول آن بخش از مؤتفکات بودند که در آنجا فقط سریانی زندگیمی کردند یا حضرت لوط علیه السلام به زبـان عبری هم آشـنا بوده به خـاطر وجود جمـاعتی از عبری هـا در کلـده، هیـچ یک از این محتملات به دلیل قطعی مشـخص نیست تـا در نظر دهی، مـا را به حق برسانـد یـا به آن نزدیـک کنـد. بله، اگر اثبـات شود که بعـد از مهاجرت به سوی آنان، به رسالت رسـیده و تا آن زمان به زبان عبری مسـلط نبوده، خوب در این صورت می توانـد شاهـدی بر این ادعای ایشانباشـد.البته نویسـنده مقاله، صـرف احتمالات را مطرح می-کند تا از باب «اذا جاء الاحتمال بطل الاسـتدلال» اسـتدلال به جریان لوط را در اثبات اینکه قوم به معنای قوم معاشرتی است نه غیر آن، مخدوش نمایید و نفیاً و اثباتاً در این زمینه، نظری نمی دهد.

۳

این که قوم به این معنـا (قوم معاشـرتی) هم اسـتعمال شـده، جـای هیـچ بحث و انکاری نیست، ولی تمام کلام در این است که مراد از «قوم» بکار رفته در این بخش آیه چیست، معنای

ص:۷۳

حقیقی وضعی آن که «جماعت رجال» باشد (خلیل، ۱۴۰۹ق، ۵: ۲۳۱؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۵: ۴۳) که قطعاً به این معنا نیست، یا معنای مجازی آن در یکی از این سه معنا: ــ قوم و قبیلهٔ هم نژاد و هم خون؛

ــ یا قوم، ملیت و مردمی که در میان آنان زندگی می شود که شاید متشکل از چند نژاد، چند زبان، چند دین و مذهب باشند؛

ــ یا مرسل الیهم و مبعوث الیهم و همان امت آن رسول.از میان این سه احتمال با توجه به معنای متبادر از قوم انبیا، احتمال سوم مراد است؛ همان معنایی که از شنیدن قوم نوح، قوم ابراهیم، قوم لوط، قوم ثمود، قوم شعیب، قوم هود، قوم صالح، قوم موسی، قوم زکریا و قوم عاد و غیر اینان به ذهن متبادر می شود و در قرآن نیز این معنای از این تعبیرات یاده شده، قصد شده و وقتی هم گفته می شود: فلان قوم کذایی تکذیب رسل کردند، مثل آیه: «إن کُلٌّ الّا کَذَّبَ الرُّسُلَ» (ص: ۱۴) و «کُلٌّ کَذَّبَ الرُّسُلَ» (ق: ۱۴)، مراد همان مرسل الیهم و مبعوث الیهم است. پس این معنا هم از قوم محمد صلی الله علیه و اله وسلم مقصود بوده و ایشان بدعتی در میان رسولان نبوده اند: «قُلْ مَا کُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَ مَا أَدْرِی مَا یُفْعَلُ بِی وَ لَا بِکُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا یُوحَی إِلَیَّ وَ مَا أَنَا إِلَّا نَذِیرٌ مُبِینٌ» (احقاف: ۹).

۴

اما عکس نقیض آیه و پاسخ از آن: اولاً، اگر مراد از قوم، مرسل الیهم باشد این معنا از آیه صحیح است. ثانیاً، عکس «أنّ کلّ رسول یوافق لسانه لسان قومه» می شود: «کل غیر موافق لسانه غیر رسول من الله»؛ به صورت قضیه موجبه معدوله المحمول نه قضیه سالبه غیر معدوله المحمول که ایشان در بیان نقیض، به آن مبتلا شده اند. ثالثاً، صورت منطقی این قضیه این چیزی نیست که گفته شده، بلکه به صورت دیگری است که خواهد آمد.

پاسخ پنجم: تفسیر قوم به نخستین قوم مبعوث الیهم

در این پاسخ نیز با عدم پذیرش مقدمه چهارم و با عدم معنا کردن قوم به مرسل الیهم، احتجاج به آیه عقیم می شود. آیت الله مکارم نیز در جانب معنای «قوم» تصرف کرده و آن را به نخستین قومی معنا کرده اند که رسول به سوی آن ها مبعوث شده است، و در دلیل آن آورده است: «زیرا پیامبران در درجه اول با قوم خود، همان ملتی که از میان آن ها برخاسته اند، تماس داشتند و نخستین شعاع وحی وسیله پیامبران بر آن ها می تابید و نخستین یاران و یاوران آن ها

از میان آنان برگزیده می شدند؛ بنابراین پیامبر باید به زبان آن ها و لغت آن ها سخن بگوید تا حقایق را به روشنی برای آنان آشکار سازد.» (مکارم، بی تا، ۱۰: ۲۹۱)معنای کردن قوم به «قوم نخستین» با این تعلیل، به یک استحسان عقلی شبیه است تا به یک دلیل معتبر دلالی؛ مگر گفته شود این معنا، دلیل تجربی دارد و آن اینکه پیامبر در خلاءکه مبعوث نشده و به هر حال در میان یک قوم و مردمیمبعوث شده. این حرف، سخنی درست است، ولی تمام کلام در این است که آیا تماس اولین پیامبران با قوم خود، دلیل بر این است که از این کلمه «قوم» این معنا مراد است و سایر معانی غلط است و در آن معانی ظهوری ندارد؟ این معنا از «قوم» کدامین معنا از معانی حقیقی یا مجازی قوم است؟ آیا وجود قرینه ی متیقن خارجی سبب تعین ظهور کلمه در آن و عدم قصد معنای اعم و شامل از آن می شود؟ آیا مثلاً وجود قرینه لبّی بر انفراد مصداق از لفظ «واجب الوجود» مستلزم این است که هر جا این لفظ استعمال شد، آن معنای خاص جزئی مراد است و معنای عام از آن در هیچ استعمال مراد نیست؟اگر دقت شود، نویسنده منکر نیست که در مفهوم «قوم» این معنا و مصداق هم وجود دارد، بلکه سخن نویسنده این است که این توجیه برای حصر مفهوم قوم در این معنا و محدود کردن آن به این حد صحیح نیست.

پاسخ ششم:تفسیر قوم به غیر مرسل الیهم

در این پاسخ باز مقدمه چهارم مورد پذیرش واقع نشده است. ظاهر از کلام علامه حلی در کشف المراد همین است ایشان قوم را به معنای غیر «من یفهم الخطاب» و به عبارت دیگر غیر مرسل الیهم می دانـد؛ یعنی می گوید در این آیه اشاره ای به مرسل الیهم نشده و از این حیث بیانی نـدارد. فقط آیه می گوید پیامبرِ ارسال شده با قومش همزبان بوده، نه این که پیامبر ارسال می شده به سوی کسانی که زبان و خطاب او را می-فهمیدند (حلی، ۱۴۲۲ق: ۴۸۷-۴۸۸).دقت به این نکته لازم است که اگر مستشکل، «قوم» را به معنای «من یفهم الخطاب» نگیرد، آن وقت نمی-تواند ادعا کند که این آیه می گوید که مثلاً پیامبرِ عرب زبان، پیامبرِ فارسی زبان ها نیست، چون که واضح است معنای قوم نمی تواند «من یفهم الخطاب و غیر من یفهم الخطاب» باشد. علامه با پذیرش این معنا از قوم، ازآنجاکه رسالت نبی اکرم صلی الله علیه و اله وسلم را جهانیمی داند، می گوید: هرچند آیه می گوید ارسال رسول باهم زبانی با قومش، یعنی «من یفهم الخطاب» بوده ولی آیه نمی گوید «غیر من لا یفهم الخطاب» مرسل الیهم نیستند، چراکه

می توان تفاوت زبانی را با ترجمه نسبت به آن ها حل کرد. پس علامه می پذیرند که معنای قوم «مرسل الیهم» نیست، بلکه «من یفهم الخطاب» است.به نظر می رسد این سخن ناتمام باشد چراکه: اولاً هم زبانی بودن با قوم به جهت تبیین، تفهیم و تفاهم است، چنانچه عبارت «لیبین لهم» اشاره به آن دارد و گرنه هم زبانی چه موضوعیتی دارد؟ پس آیه درصدد بیان این است که بگوید ما رسولی را نفرستادیم، مگر به سوی کسانی که زبان و خطابش را فهم کردند. ثانیاً چنانچه پیش تر هم گفتیم، مراد از قومِ هر رسول، ملت اوست که همان مرسل الیهم است؛ پس در آیه به مرسل الیهم اشاره شده است.

پاسخ هفتم:تصرف در معانی لسان، قوم و تبیین

اشاره

در تفسیر کوثر آمده که منظور آیه شریفه از زبان قوم، همان ساده گویی و رعایت سطح فکر مردم است و «قوم» به توده مردم گفته می شود (جعفری، بی تا، ۵: ۵۸۸) ایشان می گویند منظور از این تعبیر به دلیل عبارت «لیبین لهم»، بیان روشن و همه کس فهم پیامبران است مثل تعبیر به «عربی مبین» (جعفری، بی تا، ۵: ۵۸۹).در این دیدگاه مقدمه سوم و چهارم مورد پذیرش واقع نشده است. برای این تفسیر چند دلیل ذکرشده است:

۱

اشاره

واضح بودن مسئله هم زبانی پیامبر با قومش و عدم نیاز به بیان (جعفری، بی تا، ۵: ۵۸۹).

به باور نویسنده این دلیل تمام نیست چرا که:

اولاً

بدیهی بودن معنای که عبارتی ظهور در آن دارد، باعث این نمی شود که از ظهور آن دست کشید و آن را به معنای حمل کرد که در آن به کار نرفته و شاهدی ندارد.

ثانیاً

باید پرسید آیا یک عرب زبان در مواجهه با این عبارت از آیه، این معنا از «لسان» به ذهن او خطور می کند و چنین تفهیم و تفاهمی حاصل می شود؟

ثالثاً

اینکه هر پیامبری بایستی یک زبان توده مردم فهمِ ساده خالی از تعقید داشته باشد، باز یک امر بدیهی و روشن است؛ پس به خاطر بدیهی بودن یک معنا، چه لزومی دارد به معنای بدیهی دیگری عدول کرد که نیاز به ذکرش نبود و چه ترجیحی است که یک امر بدیهی را رها کرد و امر بدیهی دیگری را گرفت؟

رابعاً

مگر قرار است در قران امر بدیهی ذکر نشود، به ویژه که این قضیه، یک قضیه ساده بدیهی نیست که شایان ذکر نباشد، بلکه بیانش موجب استنباط یک قاعده و ضابطه ای می گردد که ثمراتش در مباحثی که منظور این نوشته است، پدیدار می شود.

۲

اشاره

مراد از تـبیین در «لیـبین لهم» که حیثیت تعلیلیه برای این هم زبـانی است، به معنـای بیـان کردن چیزی نیست، بلکه به معنـای به روشـنی سخن گفتن و بیانِ روشن و همه کس فهم است؛ مثل استعمال واژه «مبین» در عبارتی همچون «عربی مبین»؛ لذا برایش متعلقی ذکر نشده است(جعفری، بی تا، ۵: ۵۸۹).بر این دلیل، مناقشاتی وارد است:

اولاً

چگونه عدم ذکر متعلق تبیین، موجب این استفاده از آیه می شود؟

ثانیاً

ادعـای اسـتعمال «بیّن» در لغت عرب در معنای لازمی، هرچنـد مجازاً، نیاز به اثبات و بیان وجه دارد که این کلام، خالی از این بیان و دلیل آن است و صرف ادعاست.

ثالثاً

بیان نشدن متعلق تبیین به خاطر روشن بودن آن است و آن، آیات، کتاب، اوامر، نواهی، احکام و معارفی الهی است.

رابعاً

اسـتعمال مشـتقی از این ماده در ثلاثی مزید، یعنی «مبین» به معنای روشـنی، دلیل نمی شود در مشقات دیگر، هرچند در ابواب دیگر یا در فضای مشابه، به همان معنا گرفته شود. چرا که واضح است هر باب برای خود معنای دارد؛ حتی ابواب ثلاثی مجرد هم از نظر معنـا بـاهم تفـاوت دارنـد. بـا صـرف نظر اینکه هم معنا بودن یک باب در معنای باب دیگر محل اختلاف و تضارب آراء است، اینکه چون ماده «بین» در باب افعال، به معنای لازم یعنی روشـنی اسـتعمال شـده نمی توان دلیل بر این باشـد که در باب تفعیل هم به آن معنا باشد بلکه باید بر آن دلیلی از سماع، ذکر شود.

خامساً

آیا مقامی که در آن قرآن توصیف به «عربی مبین» می شود عین مقامی است که آیه سوره ابراهیم در مقام آن است؟

سادسا

بـا فرض قبول این معنـا از تبیین، خب این سؤال بی پاسـخ می مانـد که: چطور این بیـان روشن و همه فهم، نسـبت به غیر عرب زبان محقق می شود که قاطع عذر آنان باشد و جلوی اعتراض آنان را بگیرد؟ امری که خود صاحب این دیدگاه، «عربی مبین» بودن قرآن را به جهت این می داند که اعتراض مردمِ عرب زبان گرفته شود.

دیدگاه نگارنده

چنانچه مشاهـده شـد جواب های داده شده دربارهٔ شـبههٔ حاصل از آیه، حول دو چیز دور می زند: خروج پیامبر اکرم صـلی الله علیه و اله وسلم از عموم این آیه به دلیل خارجی و یا عدم دلالت قوم یا لسان بر

مدعای اشکال کننده. از طرفی، پاسخ های داده شده برای دفع یا رفع این اشکال، و خالی از اشکال نبودند.

آنچه در این بین از آن غفلت شده این است که هم اشکال کننده و هم پاسخ دهنده از اشکال، این را مسلّم گرفته اند که مدلول آیه، مدلول جمله اسمیه است نه فعلیه، و حالیه بودن «بلسان قومه» هیچ تأثیر در معنا ندارد و از طرف دیگر، «قوم» عام بوده و شامل همه افراد امت آن رسول می شود؛ و بر این اساس، اشکال را وارد دانسته و سعی می شد به آن اشکال از طریقی پاسخ داده شود؛ ولی به نظر نویسنده می رسد اگر به نکات پیش گفته توجه می شد، اساس این اشکال، از بن، ریشه کن شده و پرونده این قیل و قال ها بسته می شد. توضیح مطلب به این شرح ارائه می گردد:جمله خبریه ماضویه دلالت می کند بر حدوث وقوع مبدأ در بازه ای از زمان ماضی و پایان یافتن ــ در صورت مثبت بودن ــ، یا دلالت می کند بر نفی حدوث وقوع مبدأ در یک بازه از زمان گذشته ــ در صورت سالبه بودن ــ و اگر مفعول این فعل مقید به حال شود، دلالت بر وقوع این فعل یا عدم وقوعش در حالت اتصاف مفعول به این حال و عَرَض می کند. بنابراین وقتی گفته می شود «ما أرسلنا مِن رسول الّا بِلسان قَومِه»، معنایش این است که تلبس رسولان به مبدأ رسول گشتن در بازه ای از زمانِ گذشته واقع نشد مگر در حالت هم زبانی با قومش؛ به عبارت دیگر، حدوث وقوع این رسالت و تلبس شخص به حرفه رسالت، در حالتی بوده که با قومش همزبان بوده و این وصف و عنوان را داشته است و دیگر به این اشاره ندارد که در ادامه به نسبت به غیر هم زبان، حرفه رسالت واقع شد یا نه و آن را داشته است یا نه.بنابراین این استفاده از مدلولِ این بخش از آیه که ارسال رسولی نبوده، مگر باهم زبانی با قومش و این امر ثابت بوده و غیر هم زبانی تحقق نیافته، صحیح نیست، بلکه این ترجمه و مدلول گیری، مدلول جمله اسمیه ای یعنی: ما اِرسال رَسول فیمَا مَضَی الّا بِلسان قَومِهِ، است که گفته نشده.

آیه شریفه چنین می فرماید: ما مبادرت به ارسال رسولی در بازه ای از زمان گذشته نکردیم، مگر این-که حین تلبس، هم زبان با قومش بود؛ یعنی حین تلبس به رسالت، صفت هم زبانی را داشته لا غیر، و ارسال همه رسولان باصفت هم زبانی واقع شد و تمام گشت؛ ولی این که رسالتش هم محدود به هم زبانانش بوده یا در ادامه، مأموریت تبلیغ و رسالت به غیر هم زبانانش را نداشته، نفیاً و اثباتاً در مقام بیان نیست.

ص:۷۸

روشن است این معنا در همه پیامبران صادق است حتی در مورد پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله وسلم ، چراکه در آن بازه از زمان که خداوند خواست او را به حرفه رسالت متلبس کند و او را رسول گرداند، در آن حین حضرت، هم-زبان با قومش (قومی که به سوی آنان فرستاده شده) بود لا غیر؛ ولی این که این حرفه رسالت در ادامه، به نسبت به غیر همزبان، واقع شده یا نه و آن را پیدا کرده است یا نه، ساکت است و در مقام بیان نیست. با این بیان روشن می شود که از این آیه می توان بر ختم رسل نیز استدلال کرد، چراکه طبق این آیه ـ و از آن جاکه در این آیه از اسلوب نکره در سیاق نفی استفاده شده، با توجه به اینکه عمومیت نکره در سیاق نقی، ظهور در عموم استغراقی و مجموعی دارد، چرا که نفی جنس شده، مثل این که اگر گفته شد: «ما جاء من رجل» معنایش این می شود که از تک تک مردان و مجموعه مردان، نفی مجیء شده استچراکه اصلًا مردی مجیئی نداشته است؛ به خلاف اینکه گفته شود «ما جاء کل رجل» که دلالت بر عام استغراقی و «ماجاء کل رجال او الرجال» که مفید استغراق مجموعی است. پس آیه، ظهور در هردو از عام استغراقی و مجموعی را دارد ـ همهٔ رسولان پیش از این خطاب ارسال شده و ارسالشان با هم زبانی با قومشان همراه بوده است و این امر تمام گشته است.لذا این معنا بر ضرر بعض اشکال کنندگان خواهد بود، چراکه مثل نصاری و یهود منتظر پیامبرِ هم-زبان خود هستند و حال آنکه آیه، ارسال رسل را امری خاتمه یافته و تمام شدهمی داند، به دلالت ماضویه بودن جمله و عمومیت «من رسول» ونفی معنای «ما»ی نافیه با «الا»، چراکه مدلول آیه چنین می شود: «انما ارسلنا کل رسول حال کون لسانهم موافقً لسان قومهم» یعنی همه رسولان را ارسال کردیم و در زمان این ارسال، زبان آنان موافق زبان قومشان بوده است. با توجه به این که جمله ماضویه بر اتمام فعل در زمان گذشته دلالت می-کند، تطبیق این ضابطه در آیه چنین می شود که کار ارسال همه رسولان با چنین حالتی در گذشته به اتمام رسیده و تمام گشته است.و از سوی دیگر، عبارت «قومه» دلالت بر عموم نمی-کند و دارای ادات عام مثل لفظ «کل» یا «الف و لام» استغراق و امثال آن نیست تا همه افراد تحت معنای خود، یعنی مرسل الیهم و امت آن رسول را شامل گردد، بلکه به صورت قضیه مهمله، دلالت بر بعض آنان می کند. بنابراین این استفاده از آیه و استدلال به آن بر این مطلب که رسول باید همزبان با کل مرسل الیهم هایش باشد، استفاده ای نادرست و بدون پشتوانه دلالتی است؛ بلکه آیه می گوید موقع ارسال همه رسولان که زمانِ گذشته است، آن رسولان همزبان با قومشان (ملتی که مأمور تبلیغ آنان بوده) بود و غیر

هم زبـانی در موقع ارسال واقع نشـد، ولی این را نمی گویـد که موقع ارسال، رسولان همزبان با کل قوم و ملتش از موجودها و غیر موجودهـا بوده یـا بـا بعض آنان. البته به دلالت عقل، بعض قوم حتماً مراد بوده و در این صورت، دست آویزیبرای شـبهه و اشـکال بـاقی نخواهـد مانـد چراکه معنـای آیه چنین می شود که پیـامبرِ فرسـتاده شـده، در زمان بعثتش هم زبان با بعض قوم و مرسـل الیهم هـایش بوده است.بنـابراین اگر بخواهیم این قضـیه را به شـکل قضـیه منطقی بیـان کنیم، چنین می شود: «انمـا کل رسول موافقٌ لسانُه لسانَ قومه (ای بعضِ ما ارسل الیهم) حین تلبس بالرساله و حـدث ارساله» و عکس نقیض آن می شود: «کل غیر موافق لسـانه لسـان قومه (ای بعض مـا ارسـل الیهم) حین تلبس بالرساله و حـدث ارساله فهو غیر رسول من الله». با این بیان، دیگر هیچ وجهی برای تمسک به این آیه برای نفی رسالت پیامبر اسـلام صـلی الله علیه و اله وسلم از غیر هم زبان او باقی نمی ماند و آیه هیچ دلالتی بر اصل مدعا ندارد.

نتیجه گیری

«لسان» هرچنـد در وضع حقیقی اش به معنای عضو خاص از بدن است، ولی در معنای مجاز مفرد مرسل از باب علاقه آلیت در معنـای «قوه نطق» یـا «کلام» و «لغت» و «گویش» نیز اسـتعمال شـده است و در این جا این معنای اخیری (کلام و لغت) به قرینه لبّیه اراده شده و معنا کردن «لسان» به غیر این فاقد دلیل و شاهد معتبری است. «قوم» در وضع لغویش به معنای «جماعت مردان» است ولی مجـازاً به علاقه جزئیت در معنای «عشـیره»یا «شـیعه فرد» نیز اسـتعمال شـده و در اینجا مراد از قوم یک رسول، شـیعه (اعم از عشـیره و غیر آن) او بوده و اضافه قوم به رسول حین حـدوث ارسال رسول، از باب مجاز به علاقه «مایؤول الیه» است و معنای کردن قوم به عشـیره، قوم نژادی یا معاشـرتی و یا نخستین افراد مبعوث الیهم، فاقد دلیل و پشتوانه معتبر است.مرجع ضمیر در «قومه»، ذکری است و به لفـظ «رسول» در قبـلِ اسـتثنا بر می گردد و عبـارت «قومه» بر عموم دلالـت نمی کنـد و این ضـمیر موجب عام و کلی شدن قوم نمی شود. بنابراین، این اسـتفاده از آیه و استدلال بر آن بر مبنای این مطلب که رسول باید همزبان با کل مرسل الیهم هایش باشد، استفاده ای نادرست و بدون پشتوانه دلالتی است. جمله «ما أرسلنا من رسول الّا بِلِسان قَومِهِ» به خـاطر خبریه مـاضویه بودنش، دلالت بر نفی حـدوث مبـدأ، یعنی ارسال در یک بازه زمان ماضـی حقیقی می-کنـد و به خاطر مقید شدن

مفعولش به حال، رسالت آنان در حالت غیر هم زبان بودن نفی می شود. با توجه به مطالب بالا، معنای منطوقی آیه چنین می-شود: ما در بازه ای از زمان گذشته، ارسال هیچ رسولی را واقع نکردیم (و رسولی را متلبس به مبدأ رسالت نکردیم) مگر در آن حین، متلبس به هم زبانی با قومش بوده است و مفهوم از این منطوق این می-شود که حدوث ارسال هیچ رسولِ غیر همزبان حین تلبس به مبدأ فعل، واقع نشده است و فقط حدوث ارسال و تلبس به رسالت همه رسولان باهم زبانی با قومش واقع شده است و دلالت التزامیه این منطوق و مفهوم چنین می شود که رسالت هیچ رسولِ غیر همزبان حین حدوث این ارسال و تلبس به این حرفه واقع نشده است.این مدلول در همه پیامبران صادق است؛ حتی درباره رسول اکرم اسلام، چراکه در آن بازه از زمان که خداوند می خواست او را به حرفه رسالت متلبس کند و او را رسول گرداند، در آن حین، هم-زبان با قومش (قومی که به سوی آنان فرستاده شده) بود لا غیر. طبق این معنا، همه رسولان ارسال شده-اند و ارسال شدنشان نیز باصفت هم زبانی با قومشان ــ در حین ارسال ــ بوده است.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.ابن أبی حاتم، عبدالرحمن رازی، (۱۲۷۱ق)، الجرح و التعدیل، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۳.ابن عدی، عبدالله جرجانی، (۱۴۰۹ق)، الکامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق: یحیی مختار غزاوی، بیروت، دار الفکر.

۴.ابن فارس، أحمد، (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغه، المحقق : عبد السلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر.

۵.انصاری، مرتضی بن محمدامین، (۱۴۱۶ق)، فرائد الاُصول، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۶.بغدادی، احمد خطیب، (بی تا)، تاریخ مدینه الاسلام، بی جا، دار الغرب الاسلامی.

۷.جعفری، یعقوب، (بی تا)، تفسیر کوثر، بی جا، بی نا.

۸.حلی، یوسف، (۱۴۲۲ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، آیه الله حسن زاده آملی، قم، جماعه مدرسین.

۹.خلیل، فراهیدی، (۱۴۰۹ق)، العین، تحقیق الدکتور مهدی المخزومی الدکتور ابراهیم السامرئی، ایران، مؤسسه دار الهجره.

۱۰.خمینی، سید روح اللّه موسوی،(۱۴۲۱ق)،کتاب الطهاره، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۱.خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، مصباح الأصول، تقریر: محمد سرور الواعظ الحسینی البهسودی، قم، مکتبه الداوری.

۱۲.زرکلی، خیرالدین دمشقی، (۲۰۰۲)، الأعلام، بی جا، دار العلم للملایین.

۱۳.سبحانی، جعفر، (۱۴۱۳ق)، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۱۴.شهیدثانی، زین الدین العاملی، (۱۴۰۸ق)، الرعایه فی علم الدرایه، قم، مکتبه مرعشی نجفی.

ص:۸۱

۱۵.صدر، محمد باقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، تقریرات: حسن عبد الساتر، بیروت، الدار الاسلامیه.

۱۶.صدوق، محمد ابن بابویه، (بی تا)، الخصال، مصحح: علی اکبر الغفاری، قم، جماعه مدرسین.

۱۷.طباطبائی، محمد حسین، (بی تا)، المیزان، قم، جماعه مدرسین.

۱۸.طبرسی، فضل أمین الاسلام، (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان فی تفسیر القران، بیروت، منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۱۹.طبری، محمد آملی، (۱۴۲۰ق)، جامع البیان فی تأویل القرآن، المحقق : أحمد محمد شاکر، بی جا، مؤسسه الرساله.

۲۰.طوسی، محمد بن الحسن، (بی تا)، التبیان، تصحیح أحمد حبیب قصیر العاملی، بی جا، بی نا.

۲۱.فیض، مولی محسن کاشانی، (۱۴۱۶ق)، الصافی، مصحح: الشیخ حسین الأعلمی، تهران، مکتبه الصدر.

۲۲.قمّی طباطبایی، سیدتقی، (۱۴۲۳ق)، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، قم، کتابفروشی محلاتی.

۲۳.مکارم، ناصر شیرازی، (بی تا)، تفسیر نمونه، بی جا، بی نا.

۲۴.نراقی، مولی احمد، (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعه فی أحکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البیت.

۲۵.پاسخگو، سایت اینترنتی، http://www.pasokhgoo.ir/node/۳۰۳۳۰.

ص:۸۲

رهیافتی فراموش شده از پدیدهٔ نسخ در کلام امامیه/سیدابراهیم موسوی

اشاره

سیدابراهیم موسوی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۶/۱۲

چکیده

نسخ، رویدادی در دنیای تشریع است که به صورت تغییر حکم پیشین پدیدار می گردد. تحلیل این پدیده از دیرباز، ذهن دانشمندان اسلامی را به خود مشغول کرده است. در دیدگاه رایج، نسخ به معنای به سر آمدن زمان یک حکم است که مقید بودن آن، از دید ما پنهان است و خداوند از ابتدا به هر دو حکم، آگاهی دارد. این تحلیل بر اساس دیدگاه های رایج دربارهٔ سه مسئله کلامیِ «اراده»، «علم» و «حکمت» ارائه شده است. در روایات و متکلمانِ نخستین امامیه، تفاوت هایی در سه دیدگاه یادشده وجود دارد که تحلیل مسئله نسخ بر پایهٔ آن ها به گونهٔ دیگری رقم می خورد. بر اساس این دیدگاه ها، نسخ، تغییر واقعی در حکم تشریعی خداوند است که بر اساس مصالح و مفاسد روی می دهد و نباید آن را بر حکم مقید و مشروط، حمل کرد و تغییر آن را ظاهری دانست.

واژگان کلیدی

نسخ، اراده، مصلحت، مفسده.

ص:۸۳

۱- استادیار جامعه المصطفی العالمیه، گروه فقه و اصول.(sabm۱۳۳۸@gmail.com)

مقدمه

«نسخ» پدیده ای است که از دیرباز، ذهن اندیشمندان اسلامی را به خود مشغول داشته و از سده های نخستین اسلامی دربارهٔ آن نظریه پردازی صورت گرفته است. از آن جا که تغییر یک حکم و تبدیل آن در ما انسان ها، حکایت از آگاهی و احاطه نداشتن بر جوانب یک حکم دارد و به نوعی منفی تلقی می شود، ظهور این پدیده دربارهٔ خداوند پرسش برانگیز بوده و با علم بی پایان و ازلی، قدرت مطلقه و حکمت او ناسازگار می نماید. از سوی دیگر، روی دادن این پدیده در شریعت اسلامی با همهٔ اختلافاتی که در حدود و اندازهٔ آن است، دانشمندان اسلامی را بر آن داشت تا برای آن چاره ای بیندیشند و آن را با ویژگی ها و صفات خدای متعال سازگار جلوه دهند. بر اساس تعریف رایج و مشهور، حقیقت نسخ عبارت است از: به سر رسیدن زمان یک حکم (نایینی، ۱۳۵۲، ۱: ۵۱۳). دایرهٔ آن نیز محدود به احکام شرعی است و تغییر امور تکوینی در اصطلاح، نسخ به شمار نمی آید. تبیین نسخ بر اساس مبنای مشهور بدین صورت است که ابتدا بر طبق مصالح و مفاسد موجود در متعلَّقات یا در خودِ امر و نهی ــ بنا بر اختلاف مبانی ــ امر یا نهی جعل می شود. در ظاهر امر و در دیدِ بندگان به لحاظ زمانی، قیدی ندارد و به اصطلاح مطلق است، اما در واقع چنین نیست و محدود به زمان خاصی است. پس از سر آمدن زمان یادشده، حکم دوم ابلاغ می گردد که از آن به «نسخ حکم اول» تعبیر می کنیم. تحلیل این مسئله بدین صورت است که یا از ابتدا دو حکم موازی جعل شده که یکی مربوط به یک زمان و دیگری مربوط به آنِ بعدی است و بنا بر مصالحی، فقط حکم اول به ما ابلاغ شده است و یا این که اساساً یک حکم جعل شده، اما مقید به دو یا چند قید و باز بنا بر مصالحی اصل حکم بدون قید آن، به ما ابلاغ شده است و در زمان فرا رسیدن قید دوم، همان حکم با قید جدید ادامه می یابد که برای ما به صورت حکم جدید پدیدار می گردد. نسخ پیش از آن که مسئله ای اصولی باشد، مسئله ای کلامی است و مبانی و ریشه های آن را باید در علم کلام جست وجو کرد. از آن جا که نسخ، بروز و ظهور ارادهٔ تشریعی خداوند است، قهراً یکی از مهم ترین مبانی آن «اراده» خواهد بود و از آن جا که اراده، برآمده از «علم» و «قدرت» است، این دو صفت نیز از مبانی کلامی مسئله نسخ خواهند بود. بنابراین، بررسی دقیق مسئله نسخ، در گرو بررسی مبانی یادشده خواهد بود. تمامی کسانی که از زمان شیخ مفید تا عصر حاضر مسئله نسخ را مطرح کرده اند، آن را براساس مبانی رایج در باب علم، قدرت و اراده تبیین نموده اند (برای نمونه نک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۵۵؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق: ۱: ۲۲۶؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۳۱)، در حالی که

برخی از این مبانی، وام گرفته از جریان های فکری کلامی غیرشیعی است. در این نوشته تلاش بر این است تا با مراجعه به میراث روایی شیعه و اندیشه های کلامی متکلمان نخستین امامیه، ابتدا دیدگاه آنان دربارهٔ سه صفت یادشده (علم، قدرت و اراده) به دست آمده و سپس بر پایهٔ آن، تبیینی نو از مسئله نسخ ارائه گردد.

«نسخ» در لغت و اصطلاح

واژهٔ«نسخ» در لغت به دو معنا آمده است؛ برخی معنای آن را «به دنبال آمدن شیئی پس از شیء دیگر» می دانند و برخی هم به معنای «ازالهٔ یک شیء» معنا کرده اند. خلیل بن احمد در کتاب العین، «نسخ» را ازالهٔ امری می داند که بدان عمل می شده و سپس با امر جدید، امر اول از میان رفته است؛ مانند آیات قرآن که یکی ناسخ دیگری است. و تناسخ ورثه و تناسخ در زمان هم از همین باب است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۲۰۱).ابن فارس نیز روحِ معنای نسخ را یا «برداشتن یک شیء و جای گزینی چیز دیگری به جای آن»و یا «مطلق تبدیل یک شیء به شیء دیگر» عنوان کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۴۲۴).

به هر روی، اگر بخواهیم معنای جامعی و قدر مشترک از معنای نسخ ارائه دهیم، باید آن را به معنای «به دنبال آمدن شیئی پس از شیء دیگر و ازالهٔ شیء اول» بدانیم. نتیجه این که در هر صورت، شیء اول از میان رفته است و این مقدار، قدر جامع معانی یادشده است؛ در حالی که اگر فقط معنای اول را بپذیریم، لزوماً به معنای ازاله و از میان رفتن امر اول نخواهد بود. در باب تعریف اصطلاحی، تعریف های متعددی وجود دارد که به مهم ترین آن ها اشاره می شود:

شیخ مفید در رسالهٔ اصولی خود، نسخ را رفع حکم موجود می داند، به گونه ای که اگر حکم دوم نیاید، حکم اول در آینده نیز باقی خواهد بود (مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۷). (۱)شیخ طوسی تعریفی مشابه شیخ مفید، اما با قیود و شروط بیشتری بیان می کند. از دیدگاه وی، نسخ عبارت است از: هر دلیل شرعی که با فاصله از دلیل اول بیاید و مثل حکم اول را در آینده زایل کند، به گونه ای که اگر دلیل دوم نبود، حکم اول ثابت باقی می ماند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۶۳). (۲)

۱- عبارت وی چنین است: «و النسخ إنما هو رفع موجود لو ترک لأوجب حکما فی المستقبل.»

۲- «و النسخ فی الشریعه عباره عن کل دلیل شرعی دلّ علی أن مثل الحکم الثابت بالنص الأول زائل فی المستقبل علی وجه لولاه لکان ثابتا بالنص الأول مع تراخیه عنه.»

در میان معاصران، آیت الله خوئی نسخ را رفع حکم ثابت در شریعت مقدس به سبب سر آمدن زمان آن می داند (خوئی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۳۲۸). (۱)

اقوال بسیاری در تعریف نسخ وجود دارد که در جوهره و ذات با هم تشابه دارند و ضرورتی برای طرح آن ها احساس نمی شود (برای نمونه نک: محقق حلی، ۱۴۱۴ق: ۱۶۹؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۵۵). در مجموع می توان نسخ اصطلاحی را به معنای قطع استمرار حکم سابق و جای گزینی حکم جدید دانست. مسئله «نسخ» از مسائل نوپدید و یا ابداعات دانشمندان کلامی و اصولی نیست، بلکه این مسئله در روایات نیز پیشینه داشته و پرسش هایی دربارۀ آن از امامان علیهم السلام صورت گرفته است. نکتۀ قابل توجه این که تعریف نسخ در روایات، به سادگی و اختصار بیان شده و در عین حال، گویای حقیقت آن نیز هست. برای نمونه، امام صادق علیه السلام فرمود: «الناسخ الثابت المعمول به و المنسوخ ما قد کان یعمل به» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۱۱). ایشان هم چنین فرمودند: «الناسخ الثابت و المنسوخ ما مضی» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۱۰). بر اساس دیدگاه روایات، «ناسخ» حکمی است که ثابت است و بدان عمل می شود، و «منسوخ» حکمی است که در گذشته به آن عمل می شده است. به قرینۀ «المعمول به» و «قد کان یعمل به» می توان دایرۀ نسخ را در دیدگاه روایات، محدود به اوامر و نواهی تشریعی خداوند دانست.

بررسی مبانی کلامی نسخ

اشاره

چنان که پیش تر گفتیم، نسخ پیش از آن که مسئله ای اصولی باشد، مسئله ای کلامی است. برای واکاوی و تحلیل دقیق از این مسئله، بررسی مبانی کلامی آن ضروری است. از عبارات دانشمندان در تبیین و تحلیل چیستی و ماهیت نسخ می توان به این مبانی پی برد. میرداماد نسخ را چنین تحلیل می کند: «و کما حقیقه النسخ عند التحقیق انتهاء الحکم التشریعی و انقطاع استمراره لا ـ رفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع...»؛ حقیقتِ نسخ بنا بر تحقیق عبارت است از: به سر آمدن حکم تشریعی و قطع شدن استمرار آن، و به معنای رفع حکم پیشین و برداشتن آن از ظرف واقع نیست (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۶).آخوند خراسانی ماهیت نسخ را این گونه دانسته است: «فاعلم ان النسخ و إن کان رفع الحکم الثابت إثباتا إلا أنه فی الحقیقه دفع الحکم ثبوتا و إنما اقتضت الحکمه إظهار دوام الحکم و استمراره

۱- «و هو فی اللغه بمعنی الإزاله و منه نسخت الشمس الظل و فی الاصطلاح هو رفع أمر ثابت فی الشریعه المقدسه بارتفاع أمده و زمانه.»

أو أصل إنشائه و إقراره مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام و استمرار» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۳۹).

بر اساس عبارات مزبور، نسخ در ظاهر امر به صورت «تغییر» پدیـدار می گردد، اما در واقع تغییری روی نـداده و حکم، تغییری نکرده است، بلکه در این میان حکم از ابتـدا مقیـد به «زمان» جعل شده و برای ما به صورت مطلق و بدون قید زمان پدیدار می شود. شیخ طوسی نیز در تبیین تغییرات پدیدآمده در زمان ظهور امام عصرعجل الله تعالی فرجه الشریف و روایات آن، تمامی آن ها را بر ارادهٔ مشروط حمل کرده و خداوند را از ابتدا آگاه بر تمامی این تغییرات می داند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۲۹). (۱)

اراده

از آن جا که امر و نهی مولوی در حقیقت، ابراز اراده و کراهت شارع به شـمار می آیـد (۲)، مهم ترین و تأثیرگذارترین مسئله در بحث نسخ، مسـئله «اراده» خواهد بود. کسانی که نسخ را به معنای انتهای امد و غایت حکم تفسـیر کرده اند، به سبب مبنای کلامی آنان در مسـئله اراده بوده است. بر اساس دیـدگاه رایـج، به دلیل محال بودن تغییر ارادهٔ الهی، به ناچار در نسخ ملتزم به تغییر ارادهٔ حق تعالی و در نتیجه، تغییر حکم مولوی نشده و حکم را از ابتدا مقید به زمان خاصـی دانسته اند تا مستلزم تغییر در ارادهٔ الهی نباشـد. اما دیـدگاه متکلمان در باب اراده چه بوده است؟ برای یافتن پاسـخ این پرسـش ابتدا باید نگاه مختصـری به تاریخچهٔ این بحث بیندازیم. اراده نزد متکلمان معتزلی و متکلمان امامی مانند سید مرتضی و شیخ طوسی، صفتی جدا و مستقل از علم بود و ارادهٔ خداوند از صـفات فعل و حادث به شـمار می رفت (نک: طوسـی، ۱۴۰۶ق: ۶۴؛ سید مرتضی، ۱۳۸۷ق: ۳۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۶: ۳). این رونـد تـا اواسط قرن پنجم ادامه یافت. در این زمان ابوالحسـین بصـری، از بزرگان معتزله، همچون فلاسفه، اراده را همان داعی و علم به مصلحت و مفسده دانست. بر اساس این دیدگاه، اراده

۱- عبـارت شـیخ طوسـی چنین است: «و علی هـذا یتـأول مـا روی فی تـأخیر الأعمـار عن أوقاتهـا و الزیـاده فیها عنـد الـدعاء [و الصـدقات] و صـله الأرحـام و مـا روی فی تنقیص الأعمار عن أوقاتها إلی ما قبله عنـد فعل الظلم و قطع الرحم و غیر ذلک و هو تعالی و إن کان عالما بالأمرین فلا یمتنع أن یکون أحدهما معلوما بشرط و الآخر بلا شرط و هذه الجمله لا خلاف فیها بین أهل العدل.»

۲- بسـیاری از دانشـمندان علـم اصـول فقه، حقیقتِ حکم تکلیفی و امر و نهی را ابراز اراده و کراهت دانسـته انـد (برای نمـونه نک: آل شیخ راضی، ۱۴۲۶ق، ۸: ۵۸؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ۶: ۱۹۶)؛ گرچه در پاره ای از جزئیات و قیود، تفاوت هایی دیده می شود. شیخ طوسی در الاقتصاد به صراحت، منشأ امر و نهی و خبر را «اراده» عنوان کرده است (نک: طوسی، ۱۴۰۶ق: ۵۸).

در خارج چیزی جدای از علم نخواهد بود و در نتیجه، صفت مستقلی به نام اراده برای خدای متعال وجود نخواهد داشت (۱)، و هر گونه تغییر در اراده، مساوی با تغییر در علم خواهد بود که در حقّ خدای متعال محال است. البته بر اساس دیدگاه متکلمانی که اراده را صفت جدایی از علم می دانستند نیز تغییر اراده ممکن نیست، زیرا در دیدگاه آنان، فعل بلافاصله پس از ارادهٔ الهی به وجود می آید و هیچ گونه فاصلهٔ زمانی میان اراده و تحقق مراد وجود ندارد. حتی برخی از آنان همچون شیخ مفید، اساساً اراده را همان مراد دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۳)؛ در نتیجه تغییر اراده ممکن نخواهد بود، زیرا پیش از تغییر اراده، مراد در خارج تحقق پیدا کرده و محل، دیگر قابل برای تغییر اراده نیست. حال به مسئله نسخ بازمی گردیم. چنان که پیش تر بدان اشاره شد، اوامر و نواهی مولوی در حقیقت بروز و ظهور ارادهٔ تشریعی خدوند است. بر اساس دو دیدگاه یادشده دربارهٔ اراده، تغییر واقعی حکم ممکن نیست، زیرا بازگشت آن به تغییر ارادهٔ الهی خواهد بود که بر اساس مبانی فوق، در حقّ خداوند محال است (حمود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۳۶۰)؛ از همین روست که نسخ نزد آنان در واقع تغییر حکم نیست، بلکه به انتها رسیدن زمان حکم است که برای ما به صورت تغییر پدیدار می گردد. سرّ این که این دسته از دانشمندان، نسخ را به ارادهٔ مشروط و مقید به قیدی که از نظر ما مخفی است برمی گردانند، در همین نکته نهفته است. از دیدگاه این افراد، تغییر واقعی حکم، مستلزم تغییر واقعی در اراده است که از آن به «بداء محال» تعبیر می کنند. دلیل محال بودنِ آن هم، تغییرناپذیری و تجدیدناپذیری علم الهی است که منشأ اراده به شمار می آید (حمود، ۱۴۲۱ق، ۱: ۳۶۰). چنان که پیش تر اشاره شد، این نحوهٔ استدلال برای محال بودن تغییر در ارادهٔ الهی، بر اساس مبنای متأخران است که اراده را به داعی بازمی گردانند؛ وگرنه بر اساس مبنای بغدادیان، ارادهٔ الهی همان تحقق مراد در خارج است (کن فیکون) که سخن از تغییر آن، بی معنا خواهد بود.

علم

مبنای کلامی دیگر مسئله نسخ، «علم الهی» است. علم نیز مانند اراده از مباحثچالش برانگیز کلام اسلامی است. به لحاظ مرتبه و جایگاه، رتبهٔ علم سابق بر اراده است، زیرا اراده برخاسته از علم و قدرت است. چگونگی تصویر ما از علم الهی در مسئله نسخ تأثیرگذار خواهد بود. چنان که پیش تر گذشت، کسانی که تغییر در ارادهٔ الهی را به دلیل تغییرناپذیری و تجدیدناپذیری علم

۱- تبیین این گونه از مسئله «اراده» به دلیل اشکالاتی بود که بر دیدگاه بغدادیان وارد آمد. بر این اساس، در صورتی که اراده را صفتی جدای از علم بدانیم، با اشکال تسلسل و یا تعدد قدما مواجه خواهیم شد (برای اطلاع بیش تر نک: علامه حلی، ۱۳۸۲: ۳۱).

الهی محـال می دانسـتند، در حقیقت به مبنـای علم در این مسـئله اشـاره کرده انـد. بر اسـاس دیـدگاه رایـج، علم، صـفت ذات خداوند بوده و عین ذات اوست (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۶۳). صفات ذات از ازل همراه ذات حضور داشته و هر گونه نسبتِ جهل به ساحت ربوبی، محال خواهد بود. از دیگر شاخصه های علم ذاتی، تغییرناپذیری آن است، زیرا هر گونه حدوث و تغییر در علم به نسبتِ جهل به ساحت ربوبی خواهد انجامید. تمامی فرقه های اسـلامی بر پیراستن ذات خداوند از جهل تأکید دارند؛ گرچه در تـبیین صـفت علم و چگـونگی ارتبـاط آن بـا ذات، اختلافـاتی وجـود دارد (برای اطلاع بیشـتر در این زمینه نـک: اشـعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۴).بر اساس این دیدگاه، علم خداوند منحصر در علم ذاتی و ازلی است و به دلیل عدم امکان نسبتِ جهل به ذات، همواره همراه بـا ذات بوده و قابـل انفکـاک نیست. هم چنین به دلیـل عـالم بودن خداونـد از ازل به تمامی امور و جزئیات، که مورد تأکیـد ظواهر آیات و روایات است، تمامی تقـدیرها و امور جزئی یادشده، غیر قابل تغییر خواهند بود، زیرا هر گونه تغییر در آن هـا موجب تغییر در علم ذاتی الهی خواهـد بود. در حقیقت، بر اسـاس تبیین و تحلیل یادشـده از علم الهی، علم خـداوند امری مستحکم و غیر قابـل انعطاف و تغییر تلقی می شود. شواهـد بسیاری وجود دارد که تلقی این گونه از مسئله علم، سـبب تحلیل مسـئله نسخ به صورت ارادهٔ مشروط شده است. در بسیاری از منابع کلامی، نسخ حکم در برخی صور و بر اساس برخی شرایط ممکن و در برخی صور دیگر محال دانسـته شـده که از آن به «بداء محال» نیز تعبیر شده است (برای نمونه نک: حمود، ۱۴۲۳ق، ۲: ۲۹؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶).یکی از روشن ترین شواهـد مربوط به این مسئله، عباراتی است که در آن ها نسـخ یک حکم با وجود چهار شـرط، بـداء و محال دانسـته شـده است. دلیل آن هم آگاه بودن خداونـد به عواقب امور و نفی جهل از ذات الهی عنوان شده است. چنین عباراتی، بهترین شاهد بر ابتنای مسـئله نسخ بر علم الهی خواهد بود. مقری نیشابوری بـداء را چنین تصویر می کند: «البداء: أن یأمر أحدنا غیره بفعل ثمّ ینهاه عنه و الوقت و الفعل و الوجه و الآمر و المأمور واحد، و هـذا لا یصحّ ممّن هو عالم بالعواقب» (مقری نیشابوری، ۱۴۱۴ق: ۵۴).ابوالفتوح رازی، مفسر و متکلم نام آشنای ری نیز چنین می نگـــــــارد: «وبداءراچهارشـــــــرطاست؛یکیآنکهفعلیکیباشـــــــد،اعنیمـــــــأموربهومنهیعنه، چنــــــان که یکچیزبفرمایدوهمازآننهیکنـــد،ومکلّــف،ووجــه،و وقــت،یکیباشد.هرچهجامعبوداینچهارشـــرطرابداءبود؛مثالاـــو چنـــان کهزیدراگویدنمازپیشینکنچهاررکعت،آنگهپیشازآنکهوقتدرآیدگویدمکن.اینبداءباشد،واینبرخدایتعالیروانیستبرایآن کهاین،آنکسکندکهعالمنباشدبه عواقب

امور،وعالمبودبهعلممحدث» (رازی، ۱۴۰۸ ق: ۱: ۱۰۰).افزون بر این که در مسئله نسخ، هر گونه تغییر در حکم تشریعی خداوند، به تغییر در ارادهٔ او بازگشت خواهد کرد و هر گونه تغییر در اراده، منجر به تغییر در علم خداوند و نسبتِ جهل خواهد شد که محال بودن آن در جای خود به اثبات رسیده است.

حکمت

«حکمت» از دیگر صفات الهی است که چگونگی تبیین ما از آن در تحلیل مسئله نسخ، تأثیرگذار خواهد بود. متکلمان در بسیاری از موارد، به این صفت استناد کرده و هر امری را که باعث اخلال در حکمت الهی گردد، محال می دانند (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۷؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۱۵۵). دربارهٔ این صفت، اختلاف جدی میان متکلمان اهل عدل وجود ندارد و همگی بر حکیمانه بودن افعال الهی اتفاق نظر دارند. در این میان، اشاعره به دلیل انکار حسن و قبح عقلی و نفی غرض از افعال الهی، قائل به جواز صدور قبایح از خداوند شده اند (علامهحلی، ۱۳۸۲: ۶۲).بنا بر مسلک عدلیه(۱)، احکام تابع مصالح و مفاسد هستند ؛ بدین معنا که به صورت گتره و جزاف تشریع نشده و در پسِ اوامر الهی مصلحت و در پسِ نواهی مفسده وجود دارد. دلیل این مبنا، حکمت خداوند است، زیرا امرو نهی الهی و تکلیف کردن بندگان بدون داشتن مصلحت در امر و مفسده در نهی، امری لغو و بیهوده خواهد بود که بر خدای حکیم قبیح و محال است (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۹۶). در نتیجه در مسئله نسخ که تغییر و تبدیل حکم مولوی است، مصلحت و مفسده نیز حضور داشته و هر گونه تحلیل از نسخ، باید با تحفظ بر مصلحت و مفسده و بر اساس آن ها صورت پذیرد. بنا بر مسلک یادشده، اگر به شیئی امر شده باشد، نشان از مصلحت داشتن آن شیء دارد. حال اگر همان شیء نسخ شده و مورد حرمت قرار گیرد، نشان از مفسده خواهد کرد. با توجه به این نکته، نسخ در اموری ممکن است که مصلحت و مفسده در آن و به تعبیری دیگر، جهت حسن و قبح در آن قابل تغییر باشد؛ در غیر این صورت، نسخ جایز نخواهد بود (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۵۰۱).ابتنای مسئله نسخ بر حکمت الهی از میان تعابیر متکلمان، در حدود و شرایط نسخ و تفاوت آن با بداء روشن می شود.

۱- در این میان، برخی مصلحت را در امر و برخی دیگر مصلحت و مفسده را در خود مأمور به و منهی عنه می دانند (نک: صدر، ۱۴۱۷ق، ۹: ۴۱).

شیخ طوسی در مقام بیان شروط نسخ و تفاوت آن با بداء و نسخِ محال چنین می گوید: «و إنّما شرطنا (فی البداء) الوقت الواحد، لأنّ المأمور به فی وقت لو نهی عنه فی وقت آخر و صحّ وقوعه لکان ذلک حسنا فی الحکمه» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴۹۶). در این عبارت، ملاک برای امکان و عدم امکان چنین فرضی از نسخ، حکمت خداوند معرفی شده که به خوبی گواه بر ابتنای مسئله نسخ بر حکمت الهی است. در عبارات برخی متکلمان، دلیل جایز نبودن نسخ در برخی صور، جایز نبودن تبدیل مصلحت به مفسده و مفسده به مصلحت عنوان شده است. [(۱)](#)چنان که پیش تر گذشت، بحث مصلحت و مفسده، مبتنی بر حکمت خداوند است و از پیامدهای آن به شمار می آید. از عبارات یادشده و بسیاری عبارات مشابه دیگر، ابتنای مسئله نسخ بر حکمت الهی به خوبی روشن می شود و هر گونه تحلیل از حکمت الهی، تأثیر مستقیم بر تحلیل ما از مسئله نسخ خواهد گذاشت.

در مجموع، تا به حال مسئله نسخ به عنوان مسئله ای کلامی و مبتنی بر سه مبنای کلامی اراده، علم و حکمت مطرح شد و شواهد مبتنی بودن نسخ بر مبانی یادشده به همراه بیان دیدگاه رایج و مشهور دربارهٔ آن ها بیان گردید. تبیین مشهور از نسخ که بر عدم تغییر واقعی حکم و به انتها رسیدن زمان یک حکم استوار است، بر اساس مبانی یادشده پایه ریزی شده و هر گونه تغییر در مبانی یادشده، به تغییر در خروجی مسئله نسخ می انجامد. چگونگی ابتنای نسخ بر این مبانی بدین صورت است که امر یا نهی الهی بر اساس مصلحت یا مفسده در آن شیء صادر می گردد. پس از مدتی آن حکم تغییر می کند. به دلیل آن که ارادهٔ خداوند امری تغییرناپذیر است، به ناچار باید ملتزم شویم که در واقع تغییری روی نداده و برای ما به صورت تغییر پدیدار گشته است. علم جدیدی نیز برای خداوند پدید نیامده و او به همهٔ امور، حتی حکم تغییریافتهٔ جدید نیز آگاهی دارد. از سوی دیگر، حکم جدید نیز بر اساس حکمت خداوند صادر شده و دارای مصلحت یا مفسده است. در نتیجه، با تحفظ بر مقدمات مزبور چنین می گوییم که حکم از ابتدا مقید به زمان خاصی بوده که بر ما پوشیده است و پس از به سر آمدن زمانِ حکم سابق و بر اساس شرایط جدید، جهت مصلحت و مفسده تغییر کرده

۱- «فاذا ثبت حقیقه النسخ فی الشرع "فالدلیل علی جوازه هو ان کل دلیل علی حسن التعبد بالشرع" فهو بعینه دال علی جواز النسخ لأن ما دل علی جواز التعبد بالشرع ما قدمناه من المصلحه المتعلقه بالعباده، و اللطف فیها، و هذا بعینه قائم فی النسخ لأنه لا یمتنع أن یصیر ما کان مصلحه فی وقت مفسده فی وقت آخر، و ما هو مفسده فی وقت یصیر مصلحه فی غیره» (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۶۴).

و حکم جدید بر اساس مصالح جدید ابلاغ شده است.

دیدگاه برگزیده

اشاره

بر اساس مطالب پیش گفته، تحلیل مسئله نسخ بر سه مبنای کلامی اراده، علم و حکمت استوار بود. دیدگاه رایج دربارۀ هر سه مسئله و چگونگی ارتباط آن با تبیین مسئله نسخ نیز بیان شد. حال دیدگاه برگزیده دربارۀ مبانی یادشده بر اساس دیدگاه اهل بیت تبیین می شود تا بر اساس آن ها، تحلیل جدیدی از پدیدۀ نسخ در حوزۀ اندیشه کلامی امامیه ارائه گردد.

اراده

اشاره

صفت «اراده» در میان متکلمان به دو دیدگاه کلی تقسیم می شود؛ گروهی مانند بغدادیانِ امامیه و برخی معتزله، اراده را امری مستقل از علم و حادث تلقی می کردند (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۰۶ق: ۶۴؛ سید مرتضی، ۱۳۸۷ق: ۳۰). و گروهی دیگر از متأخران امامیه و معتزله، اراده را به داعی و علم بازگرداندند (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۳۱) که این دیدگاه در حال حاضر نیز رواج دارد.

در میراث کلامی امامیۀ نخستین و روایات اهل بیت، اراده به گونۀ دیگری ترسیم شده است. در این فضا با سه محور کلی روبه رو هستیم:

۱

تمایز میان علم و اراده و نفی این همانی علم و اراده؛

۲

صفت فعل و حادث بودن اراده؛

۳

هر شیء در وجود تکوینی خود، به عبور از هفت مرحله نیاز دارد که مراحل اراده را تشکیلمی دهد.

•

بر اساس این دیدگاه، اراده غیر از علم است و امری حادث و نوپدید به شمار می آید. افزون بر این که تا پیش از تحقق

خـارجی شـیء، امکـان تغییر در آن و به تعـبیر دقیق تر، امکـان تغییر ارادۀ الهی وجود خواهـد داشت و این نکته، اساسـی ترین تفاوت این دیـدگاه با دیـدگاه رایـج مبنی بر محال بودن تغییر ارادۀ الهی است. تمایز میان علم و اراده، به روشـنی و صـریح در روایـات وجود دارد. تفـاوت اساسـی علم و اراده در این است که می شود علم باشـد، اما معلوم وجود نداشـته باشـد، به خلاف اراده. و تا وقتی چیزی اراده نشود، اراده ای در کار نخواهـد بود؛ در نتیجه، ارادۀ یک شـیء مساوی با پدیـد آمـدن آن خواهد بود و اگر مراد نباشد، اراده نیز منتفی می گردد؛ برخلاف علم که بدون وجود معلوم نیز تحقق دارد. و در یک کلام، نفی مراد مسـاوی بـا نفی اراده است و نفی معلوم مساوی با نفی علم نیست (شـیخ صـدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۴۹).بر اساس شواهد بسـیار قرآنی همچون آیات: «یَفعَلُ الله مَا یَشَاء» (ابراهیم: ۲۷) و «اِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا یُرِید» (هود: ۱۰۷)، فعل خداوند بر اساس مشیت و ارادۀ او صورت می گیرد، نه بر اساس

ص:۹۲

علم و قدرت. علم و قدرت از ازل همواره وجود داشته و اگر آن ها سبب پیدایش مخلوقات می شدند، لازمهٔ آن قِدَم عالم بود؛ در نتیجه، در زمانی علم وجود داشته، اما اراده وجود نداشته است و یکی از بهترین شواهد بر تمایز علم و اراده، همین نکته است.

صفت فعل و حادث بودن اراده از مواردی است که در روایات بسیاری به آن تصریح شده است. امام صادق علیه السلام در روایتی می فرمایند: «الْمَشِیئَهُ مُحْدَثَهٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰)(۱). چنان که پیش تر گفتیم، امامیهٔ بغداد و برخی معتزلیان نیز چنین دیدگاهی داشتند و نزد آنان اراده، صفت فعل و امری حادث به شمار می آمد؛ در نتیجه در این قسمت، تفاوتی میان دیدگاه روایات با دیدگاه این دسته از متکلمان وجود ندارد. محور سوم، از اساسی ترین مباحث اراده است که تأثیر زیادی بر تحلیل ما از امور متغیر مانند نسخ و بداء دارد. این محور از جمله مباحثی است که در کلام امامیه، مغفول واقع شده و همین نکته سبب تحلیل های زاویه دار از مسائلی مانند نسخ و بداء شده است. چیزی در زمین و آسمان به وجود نمی آید، مگر آن که این هفت مرتبه را بپیماید: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل. هر کس گمان برد می تواند یکی از این ها را نقض کند، کافر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹). این مضمون با اندکی تغییر در روایات دیگری نیز آمده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸و ۱۵۰). این مراحل از «مشیت» آغاز شده و تا تحقق خارجی و تکوینی شیء ادامه می یابد. مشیت، آغاز این مسیر است و منشأ آن، علم ذاتی خداوند می باشد. مشیت، منشأ پیدایش اراده، اراده منشأ پیدایش تقدیر، تقدیر سبب پیدایش قضا و قضا سبب تحقق امضاست که مرحلهٔ امضا مساوی با وجود خارجی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). از دیدگاه روایات، تغییر در تمامی مرحله های یادشده تا پیش از مرحلهٔ امضا و وجود خارجی ممکن است. پس از تحقق شیء، مرحلهٔ تقدیر پیشین سپری شده و تغییر در آن ممکن نیست، اما نسبت به تقدیرهای بعدی که هنوز زمان آن ها فرا نرسیده است، امکان تغییر وجود خواهد داشت (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸).

از مجموع محورهای سه گانهٔ فوق و به ویژه محور سوم، می توان تغییرپذیری ارادهٔ الهی در برخی مراحل را نتیجه گرفت. به دلیل ارتباط حوزهٔ اراده با فعل الهی و خارج بودن آن از حوزهٔ

۱- در این باره روایات بسیاری وجود دارد که به چند نمونه اشاره می شود: «عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَمْ یَزَلِ اللَّهُ مُرِیداً قَالَ إِنَّ الْمُرِیدَ لَا یَکُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ _ لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹)؛ «ثُمَّ قَالَ الرِّضَا علیه السلام یَا سُلَیْمَانُ أَ لَا تُخْبِرُنِی عَنِ الْإِرَادَهِ فِعْلٌ هِیَ أَمْ غَیْرُ فِعْلٍ قَالَ بَلَی هِیَ فِعْلٌ قَالَ علیه السلام فَهِیَ مُحْدَثَهٌ لِأَنَّ الْفِعْلَ کُلَّهُ مُحْدَث»(صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۸۷).

ذات، تغییر یادشده در اراده، محذور عقلی نخواهد داشت.

علم

در عـالِم بودن خداونـد به تمـامی امور از ازل تا ابـد، میان متکلمان نزاعی نیست، اما در چگونگی اتصاف ذات به صـفت علم، اختلاف وجود دارد. برخی علم را عین ذات می دانند و برخی دیگر زاید بر ذات (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۲). عموم متکلمان افزون بر علم ازلی خداوند به اشـیا که قابل تجدید و تغییر نیست، علم دیگری برای خداوند قائل نیستند. اما در حوزهٔ روایات اهل بیت و دیـدگاه متکلمان نخستین امامیه، با فضای دیگری روبه رو هستیم. بر این اساس، خداوند دو نوع علم دارد؛ علم ازلی خداوند که تغییرپـذیر نیست و از آن به «علم ذاتی» تعـبیر می کنیم. نـوع دوم عبـارت است از علم مخلوق و علم پس از تحقق و تقـدیر شیء که از آن به «علم فعلی» تعبیر می شود. این نوع از علم، در حقیقت همان تقدیرات اشیاست که به انبیا و اولیا افاضه شده و با تغییر مقـدرات، تغییر می کنـد. به این تقدیرها در روایات امامیه، علم اطلاق شده است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۷). این علم پس از وجود تقـدیری و علمی اشـیا به وجود می آیـد و تـا پیش از این مرحله، به دلیل ارتباط آن با حوزهٔ فعل، قابـل سـلب از ذات می باشـد. متکلمـانِ نخستین امامیه نیز چنین تفکیکی از صـفت علم داشـته و علم ذاتی و ازلی و مخلوقی یا همان علم فعلی را برای خداوند قائل بوده اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶). شواهد این انگاره در کتب مقالات نگاری موجود است. در این گزارش هـا، آن جـایی که تعـبیر «ان الله عـالم فی نفسه لیس بجاهـل» آمـده است، مراد علم ازلی و ذاتی، و مواردی که تعـابیری همچون «انمـا یعلم الاشـیاء اذا قـدرها و ارادهـا» وجود دارد، مراد از آن علم مخلوقی و فعلی خداونـد است که پس از تقـدیر و مشـیت و اراده پدید می آید. عدم تفکیک میان علم ذاتی و فعلی، باعث افترا به متکلمان نخستین امامیه همچون هشام بن حکم، هشام بن سالم و مؤمن طاق شـده و قول به حـدوث علم الهی به آنان نسـبت داده شده است (در این باره نک: خیاط معتزلی، ۱۴۱۳ق: ۶).

حکمت

صفت «حکمت» از صفات چالش برانگیز در حوزهٔ مسائل کلامی نیست. چنان که پیش تر گذشت، در میان اهل عدل اختلافی در این صـفت وجود ندارد و همگی، افعال خداوند را حکیمانه دانسته و از هر گونه کار لغو و عبث به دور می دانند. برخلاف اراده و علم، حوزهٔ روایات امامیه با این دیـدگاه زاویه دار نبوده و روایات نیز افعال خداونـد را حکیمانه می دانند. تنها اختلاف ما با دیدگاه رایج در مصادیق حکمت و به اصـطلاح منطقی، مناقشهٔ صـغروی است. در دیدگاه غالب، امر نشان از مصلحت در مأمور به و نهی نشان از مفسده در منهی عنه دارد و تبدیل

مصلحت و مفسده به یکدیگر در زمان واحد، محال است؛ گرچه با تغایر زمان این امر ممکن می گردد، چنان که در نسخ همین گونه است. اما به چه دلیل مصلحت یا مفسده، منحصر به یک مورد دانسته شده است؟ ممکن است یک شیء، مصالح متعددی داشته باشد و از آن میان، خداوند با اراده و اختیار آزاد خود و بر اساس یک مصلحت، امر کند؛ حال چه مانعی وجود دارد که با ارادهٔ جدید، حکم اول منسوخ شده و حکم دوم بر اساس مصلحت جدید، جای گزین حکم اول گردد؟ بر این اساس، در تحلیل نسخ نیازی به گذشت زمان برای تغییر جهت مصلحت یا مفسده و یا اساساً تغییر جهت مصلحت و مفسده نیست و بدون آن نیز تغییر حکم ممکن خواهد بود؛ در نتیجه، تفاوت حکم اول و دوم در تفاوت مصلحت یا مفسدهٔ آن خواهد بود. با این دیدگاه، هم بر حکیمانه بودن افعال الهی تحفظ شده و هم بر مصلحت دار بودن امر و مفسده دار بودن نهی تأکید شده است؛ برخلاف دیدگاه اشاعره که در آن، افعال خداوند دارای غایت و غرض نیست و در پسِ امر و نهی نباید لزوماً به دنبال مصلحت یا مفسده گشت.

تحلیل نسخ بر اساس مبانی برگزیده

پیش تر، از کلامی بودن مسئله نسخ و مبتنی بودن آن بر سه مبنای مهمّ اراده، علم و حکمت سخن به میان آمد و دیدگاه های مشهور دربارهٔ هر سه مبنا مطرح گشت. در ادامه، به دیدگاه آیات و روایات و متکلمان نخستین امامیه از این سه مبنا اشاره و تفاوت های آن با دیدگاه های مشهور نیز بیان شد. بر پایهٔ این مبانی، علم الهی به دو گونهٔ «ذاتی» و «مخلوقی» تقسیم می شود. ارادهٔ الهی امری قابل انعطاف و قابل تغییر است و از مرحلهٔ مشیت آغاز شده و تا پیش از تحقق خارجی شیء،امکان تغییر تقدیر ها یا همان تغییر اراده وجود دارد. فعل حکیمانهٔ خداوند منحصر به موارد خاصی نیست و از میان مصالح متعدد، خداوند با ارادهٔ آزاد خود یکی را برمی گزیند. با روشن شدن دیدگاه روایات دربارهٔ مبانی فوق، به مسئله نسخ بازمی گردیم و آن را بر پایهٔ این مبانی تحلیل و تبیین می کنیم. نسخ در ظاهر امر، به صورت تغییر حکم پدیدار می گردد؛ یک فعل واجب حرام می گردد و یا به عکس. ممکن است واجبی به واجب دیگر و یا حرامی به حرام دیگر نیز تغییر پیدا کند. بر اساس مبانی رایج که پیش تر به آن ها اشاره شد، تغییر یادشده به دلیل امتناع تغییر ارادهٔ خداوند بدین صورت تحلیل می شود که ارادهٔ خداوند بر جعل این حکم، از ابتدا مقید و مشروط به قید و زمان خاصی بوده که با سر آمدن آن زمان و تغییر آن قید، حکم تغییر کرده و استمرار همان ارادهٔ

پیشینی با قید جدید است. گونهٔ دیگر این که، از ابتدا دو ارادهٔ موازی بر جعل حکم وجود دارد که ارادهٔ اول، مشروط و مقید به قید اول و ارادهٔ دوم، مشروط به قید دوم است و پس از سر آمدن زمان قید اول، ارادهٔ دوم که از ابتدا وجود داشت، باعث استمرار حکم جدید می گردد. تحلیل مسئله نسخ بر اساس مبانی برگزیده به این صورت است که حکم اول بر اساس ارادهٔ تشریعی خداوند جعل می شود. به دلیل حکیمانه بودن افعال الهی، مصلحت یا مفسده ورای این حکم وجود دارد. اما به دلیل عدم انحصار مصلحت یا مفسده در امری خاص، خداوند با ارادهٔ آزاد خویش یکی را برمی گزیند و امر یا نهی خود را صادر می کند. پس از صدور حکم اول، دست خداوند باز بوده و بر اساس سایر مصالح و مفاسد می تواند حکمی مغایر با حکم اول و با ارادهٔ جدید صادر کند. در این دیدگاه، خداوند از ابتدا عالم به هر دو حکم است، اما به دلیل تفکیک علم از اراده و حدوث اراده، آن را اراده نکرده است. بنابراین چنین نیست که از ابتدا یک ارادهٔ مشروط یا دو ارادهٔ موازی وجود داشته باشد، بلکه پس از صدور حکم اول با اراده، در هر لحظه با ارادهٔ جدید امکان صدور حکم جدید وجود خواهد داشت. بر اساس این تحلیل، پس از جعل حکم و ابلاغ آن به بندگان و پیش از وقت عمل به حکم اول، نسخ ممکن است. حتی پیش از ابلاغ به بندگان نیز بر اساس اراده جدید، نسخ حکم ممکن است؛ گرچه در این صورت، آگاهی از آن برای ما ممکن نخواهد بود؛ برخلاف دیدگاه غالب که در آن یکی از شروط اساسی نسخ، آمدن حکم جدید پس از وقت عمل به حکم اول عنوان شده و نسخ حکم پیش از وقت عمل به حکم نخستین، بداء و محال دانسته شده است (علامه حلی، ۱۹۸۲: ۴۰۱).

بر اساس دیدگاه غالب، بداء و نسخ به یک گونه تحلیل شده و تفاوت میان آن ها در حوزهٔ آن هاست؛ نسخ در حوزهٔ امور تشریعی و بداء در حوزهٔ امور تکوینی است (میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۵). در بداء نیز تغییر واقعی وجود ندارد و در حقیقت «ابداء» و ظهور و آشکار شدن چیزی است که بر ما مخفی بوده است (مفید، ۱۳۸۸: ۱۴۶). همان تحلیل ارادهٔ مشروط دربارهٔ بداء نیز صادق است. بسیاری از متکلمان امامیه، بداء را به همان معنای نسخ دانسته و بداء را از باب نسخ می دانند (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۰).اما در دیدگاه مختار، اوضاع کاملاً متفاوت است و به عکس دیدگاه فوق، نسخ از باب بداء است. بداء بر اساس آیه «یَمحُوا الله مَا یَشَاءُ وَ یُثبِتُ» (رعد: ۳۹)، محو و اثبات حقیقی تقدیرها و تغییر واقعی ارادهٔ حق تعالی در مراحل وجود تکوینی شیء است. این دیدگاه، پیشینهٔ تاریخی داشته و متکلمان امامیه در عصر حضور امامان علیهم السلام و اندکی پس از آن نیز چنین دیدگاهی

داشتند (نک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹).

نتیجه

«نسخ» پیش از آن که مسئله ای اصولی باشد، مسئله ای کلامی است و مبانی آن ریشه در علم کلام دارد. این مبانی عبارتند از: اراده، علم و حکمت. تبیین مسئله نسخ، نیازمند مبانی یادشده است که علم کلام متکفل بررسی آن هاست. علم و اراده در دیگاه غالب متکلمان امامیه، با دیدگاه آیات و روایات و متکلمان نخستین امامیه، تفاوت دارد. در دیدگاه اهل بیت و متکلمان نخستین، علم الهی منحصر به علم ذاتی و ازلی نیست و به تقدیرها یا همان اراده های الهی نیز علم اطلاق شده است. اراده هم امری قابل تغییر تا پیش از وجود خارجی شیء عنوان شده است. تحلیل مسئله نسخ در دیدگاه برگرفته از آیات و روایات، به صورت پیدایش ارادهٔ تشریعی جدید پس از ارادهٔ سابق و بر اساس علم ازلی و غیر قابل تغییر الهی است. حکم جدید نیز تابع مصلحت و مفسده بوده و این مصلحت و مفسده، الزامی برای جعل حکم ایجاد نمی کند، بلکه مصالح و مفاسد متعددی امکان دارد که قادر مختار بر اساس هر کدام از آن ها می تواند حکم تشریعی صادر کند. تفاوت دیدگاه مختار در مسئله حکمت با دیدگاه اشاعره کاملاً روشن است. اشاعره از اساس، حسن و قبح را عقلی ندانسته و آن را شرعی می دانند؛ از سوی دیگر، در اعتقاد آنان افعال خداوند دارای غایات و اغراض نیست و در نتیجه فعل عبث و لغو بر خداوند محال نخواهد بود. اما در دیدگاه برگزیده، بر مسئله حسن و قبح عقلی و حکیمانه بودن افعال الهی تحفظ شده است. تنها تفاوت در مصداق مصلحت و مفسده است که بر اساس دیدگاه رایج، منحصر به موارد خاصی است و بر اساس این دیدگاه متعدد است و الزامی را بر خداوند در جعل حکم نمی آورد.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.آخوند خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایه الاصول، قم، آل البیت.

۳.آل شیخ راضی، محمدطاهر، (۱۴۲۶ق)، بدایه الوصول فی شرح کفایه الاصول، قم، دارالهدی.

۴.آمدی، سیف الدین، (۱۴۲۳ق)، ابکار الافکار فی اصول الدین، قاهره، دارالکتب.

۵.اشعری، علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ویسبادن آلمان، فرانس شتاینر.

۶.ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۷.حمود، محمد جلیل، (۱۴۲۲۱ق)، الفوائد البهیه فی شرح عقائد الامامیه، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۸.________________، (۱۴۲۳ق)، ابهی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۹.حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقلید، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۰.خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)،محاضرات فی اصول الفقه، قم، دارالهادی للمطبوعات.

۱۱.خیاط معتزلی، ابوالحسین، (۱۴۱۳ق)، الانتصار، بیروت، اوراق شرقیه.

۱۲.رازی، ابوالفتوح، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد، مرکز پژوهش های آستان قدس رضوی.

۱۳.روحانی، سیدمحمد، (۱۴۱۳ق)، منتقی الاصول، قم، دفتر آیه الله سیدمحمد حسینی روحانی.

۱۴.سبحانی، جعفر، (۱۳۸۳)، اصول الفقه المقارن فی ما لا نص فیه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۱۵.سید مرتضی، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.

۱۶.__________، (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف اشرف، مکتبه الآداب.

۱۷.__________، (۱۴۱۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۸.شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، الغیبه، قم، دارالمعارف الاسلامیه.

۱۹.__________________، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.

۲۰.__________________، (۱۴۱۷ق)، العده فی اصول الفقه، قم، محمدتقی علاقبندیان.

۲۱.شیخ صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین اسلامی.

۲۲.__________________، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، تهران، نشر جهان.

۲۳.شیخ مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، مختصر التذکره باصول الفقه، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۴.__________________، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۵.__________________، (۱۳۸۸)، تصحیح الاعتقاد، تهران، روشنای مهر.

۲۶.صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، بیروت، الدار الاسلامیه.

۲۷.علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۹۸۲)، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دارالکتب اللبنانی.

۲۸.__________________، (۱۴۱۹ق)، نهایه المرام فی علم الکلام، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام .

۲۹.______________________، (۱۳۸۲)، کشف المراد، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام .

۳۰.عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)،تفسیر عیاشی، تهران، علمیه.

۳۱.فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، العین، قم،هجرت.

۳۲.فاضل مقداد، (۱۴۲۰ق)، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.

۳۳.قاضی عبدالجبار، عبد الجبار بن احمد، (۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، دارالمصریه.

۳۴.کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۵.کراجکی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)،کنز الفوائد،قم، دار الذخائر.

۳۶.محقق حلی، نجم الدین، (۱۴۱۴ق)، المسلک فی اصول الدین، مشهد، مرکز البحوث الاسلامیه.

۳۷.مقری نیشابوری، ابوجعفر، (۱۴۱۴ق)، الحدود، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام .

۳۸.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)،شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۹.میرداماد، محمدباقر، (۱۳۷۴)،نبراس الضیاء، قم و تهران، هجرت و میراث مکتوب.

ص:۹۸

تحلیل آموزهٔ «بداء» بر اساس روایات اهل بیت/سید جمال الدین موسوی

اشاره

سید جمال الدین موسوی(۱)

تاریخ دریافت:۱۳۹۴/۰۷/۲۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰

چکیده

آموزهٔ «بداء» از آموزه های مسلّم و انکارناپذیر کلام امامیه است. تبیین این آموزه و چگونگی آن از دیدگاه روایات اهل بیت به گونه ای که با مبانی خداشناسی در باب علم، قدرت، حکمت و اراده سازگار باشد، مسئله اصلی این پژوهش است. از دیرباز در میان متکلمان در باب چیستی بداء، بحث و گفت وگو بوده و اکثر باورمندان بداء به دلیل برخی مشکلات، آن را به معنای «نسخ»دانسته اند. با کاوش در روایات و بررسی دیدگاه آن ها دربارهٔ مبانی مسئله بداء، همچون علم و اراده، به نظر می رسد می توان تحلیل متفاوتی از بداء داشت و آن را به تغییر اراده و پیدایش ارادهٔ جدید تفسیر کرد. مطابق این دیدگاه، هم بر علم پیشینیِ خداوند و پیراستن آن

ازجهل تأکید شده و هم توجیه و تأویل خلاف ظاهر در روایات بداء راه پیدا نکرده است.

واژگان کلیدی

اراده، مشیت، علم ذاتی، علم مخلوق، بداء.

ص:۹۹

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام) و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه. (sjm۹۰۰۹۷۹@yahoo.com)

مقدمه

آموزۀ «بداء» آموزه ای آسـمانی و پافشاری بسـیار متون روایی بر آن مایۀ شـگفتی است. پرسـش این جاست که دلیل اصـرار و تأکیـد بر آن چیسـت و اساسـاً مگر انکـار آن، چـه خللی در خداشناسـی و معرفت خداونـد ایجـاد می کنـد؟ آنچه مایـۀ فزونیِ شگفتی است، تشویق و امر پیشوایـان دین به طرح این آموزه و مناظره و مباحثه دربارۀ آن است؛ گویی طرح این بحث در میان جامعـۀ اسـلامی و گفت وگو دربارۀ آن، مطلوب پیشوایان دین است؛در حالی که اهل بیت علیهم السـلام در بسـیاری از حوزه هـای مسائـل اعتقادی، اصـراری بر علنی شـدن آن ها ندارنـد و حتی در برخی موارد، همچون پاره ای از مسائل طینت و عوالم پیشین یا برخی مسائلِ امامت، بر کتمان آن ها توصیه کرده اند (نک: صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۶۰۶؛ شاکر، ۱۳۹۴: ۹۲). تعبیر «لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸) به روشنی گواه بر این مطلب است. برای یـافتن پاسـخ، نـاگزیر از کـاوش در حقیقت و چیستی بـداء هستیم، چراکه با پی بردن به حقیقت بـداء، دلیل پافشاری بر آن نیز روشن خواهد شد.پرسـش اساسی این مقاله از چیستی و حقیقتِ بداء است. آیا بداء با علم پیشین خداوند ناسازگار است؟ بداء در علم خداونـد اتفاق می افتد یا در ارادۀ او؟ جایگاه بداء در نظام آفرینش و حوزۀ افعال خداوند کجاست و در نهایت آیا می توان تصویری صحیح و جامع از بداء داشت،

بی آن که خللی در علم، قـدرت و حکمت خداونـد پیش آیـد؟ برآیندِ بداء بر اساس آیات و روایات عبارت است از: تغییر در مراحل مقدماتی تحقق خارجی اشیا از جمله مشیت، اراده، قضا و قدر بر اساس علم و قدرت مطلق خداوند که ظرف تحقق

آن نیز علم فعلی خدا بوده و منافاتی با علمِ پیشینی و ذاتی او ندارد (نک: برنجکار، ۱۳۹۱:

۲۴).به دلیل ناسازگاری ظاهری و ابتدایی بداء با علم پیشـین خداوند از سویی، و تجدیدناپذیری علم او از سوی دیگر، بسیاری از متکلمان فرقه های اسـلامی و حتی برخی متکلمان امامیه بر آموزۀ بـداء تاخته و آن را امری محال و غیرمعقول جلوه داده اند (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲ق، ۶: ۱۷۵؛ خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۲۱). در این میان، غالب متکلمان امامیه به دلیل فراوانیِ روایات بداء، سعی در ارائه تبیینی همسواز آن با مبانی خداشناسی رایج در حوزۀ کلام، همچون علم و اراده داشتند. حاصل این تلاش ها به عدم پذیرش

معنـای ظـاهری روایـات و توجیه و تأویل آن ها انجامیـد؛ راهی که دغدغـۀ آن دفاع از روایات اهل بیت بود، امـا در پاره ای موارد به انکـار بـداء منتهی شـد! این تلاش ها را می توان در نسـخ انگاری بـداء خلاصه کرد (برای اطلاع بیشتر نک: موسوی، ۱۳۹۲: ۵۲) گذشـته از این که برخی متکلمان امامیه اساساًصدور روایات صـحیح در باب بداء را از جانب امامان علیهم السـلام انکار کردند (خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق:۴۲۱).

بسـیاری از متکلمـان به دلیـل نداشـتن تصویر روشـنی از اراده و هم سان انگاری آن با علم از سویی، به ناچار بـداء را به معنای «تغییر در علم» دانسـتند و از همین رو، بداء را دربارۀ خداوند محال عنوان کردند و از سوی دیگر، به دلیل فراوانی روایات بداء نتوانسـتند به انکار آن بپردازند و ناگزیر آن ها را بر معنای «نسخ» حمل کردند. در حقیقت، این متکلمان تغییری را که در بداء وجود دارد، در ناحیۀ مخلوقات و تغییر شـرایط آنان می دانند، نه این که تغییری در جانب خداوند و اراده و مشـیت او به وجود آمـده باشد. در بسـیاری از روایات، واژۀ «بَدَأ لله» به کار رفته (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۴۸، ۲۵۵ و ۳۲۷) و در آیات قرآن نیز با آیه: «یَمحُوا اللهُ ما یَشاءُ وَ یُثبِتُ وَ عِندَهُ اُمُّ الکِتابِ» (رعد: ۳۹)، محو و اثبات به خدا اسناد داده شده است. ظاهر اولیۀ چنین جمله هایی در اسناد حقیقی است و این که بداء و محو و اثبات در ناحیۀ خداوند روی داده است، نه این که محو و اثبات حقیقی نبوده و ظرف تغییر به وجود آمده در جایی غیر از خداوند است و در نتیجه اسناد مجازی است؛ مدعای ما این است که بر اساس مبانی صـحیح در مباحث توحیدی که برخاسـته از آیات و روایات است، می توان اسـناد حقیقی یادشده را بدون هیچ گونه محـذور و امر محالی پـذیرفت. این نوشـته تلاش دارد تا دیدگاه آیات و روایات دربارۀ علم، قدرت و ارادۀ خداوند را به دست آورده و سـپس بر پایۀ آن ها به بررسی آموزۀ بداء و چگونگی انتساب آن به خداوند بپردازد.نتیجۀ بررسی این مبانی در منابع وحیانی، مشخص شدن دیدگاه آیات و روایات دربارۀ بداء خواهد بود.

واژه پژوهی

ریشـۀ «بـدو» در لغت عرب به دو صورت ثلاثی مجرد و مزید فیه، به کار رفته و ماضـی و مضارع ثلاثی مجرد آن بر وزن «فَعَلَ یَفعُلُ» (بدأ یبدو) استعمال شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق،

ص:۱۰۱

۸: ۸۳). مصـدرهای این واژه عبارتنـد از: بَـدواً، بُـدُوّاً، بَـداءً و بَـداً، که مصـدر اخیر را سـیبویه گزارش کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۴: ۶۵).ریشهٔ «بدو» ۳۱ بار در قرآن تکرار شده که به سه صورت ماضـی، اسم فاعل مجرد و مضارعِ مزید فیه به کار رفته است.

به اتفاقِ لغت دانان واژه «بدأ یبدو» به معنای ظهور است. این فعل لازم بوده و «بدأ الشیء» به معنای «ظهر الشیء» است.

از آن جا که جایگاه و شأن لغوی، بیان موارد اسـتعمال یک واژه است و در جای خود ثابت شده که استعمال اعم از حقیقت و مجـاز است، نمی توان گفتـهٔ آنـان را معنای حقیقیِ واژه دانست. البته نمی توان نادیـده گرفت که برخی از آنان در صـدد بیان معنای حقیقی بوده انـد و لغت پژوه می تواند با توجه به سایر قرائن و موارد گوناگون اسـتعمال واژه، به گفتهٔ آنان اعتماد کند. دربـارهٔ واژهٔ «بـداء» می توان به راحتی پـذیرفت که معنای حقیقی آن ظهور است، زیرا از سویی، لغت دانانیماننـد «ابن فارس» که در صـدد بیان روح معنا و معنای حقیقی هسـتند، این معنا را برای بداء ذکر کرده اند و از سوی دیگر، در بسـیاری از اشـعار عرب همین معنـا از واژهٔ «بـداء» اراده شـده است. از همه مهم تر، اسـتعمال قرآنی این واژه است که به دلیـل تقابـل بـا واژگانی همچون «خفاء»، به معنای ظهور خواهد بود. علاوه بر این، علامت هایی که برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی عنوان شده،ماننـد تبادر، اطراد، صـحت سـلب و عـدم صـحت سـلب در این جاصادق است.حال پس از کشف معنای حقیقی واژهٔ «بداء» به سراغ آیـات و روایـات می رویم تا ببینیم این واژه در آیات و روایات نیز به همان معنای لغوی به کار رفته، یا این که اصـطلاح جدیـدی به حساب آمـده و بارِ معنایی خاصـی پیـدا کرده است. مشـتقات متعـدد از این ریشه که در قرآن وجود دارد، تماماً بر اسـاس همان معنای لغوی (ظهور) به کار رفته و اصـطلاح جدیـدی به حساب نمی آیـد. شاهـد بر این نکته ــ چنان که پیش تر گـذشت ــ به کار رفتن این واژه در نقطـهٔ مقابل ریشـهٔ «خفی» و یا مواردی که در معنای «خفا» است، می باشد. بنابراین در این موارد، معنای بداء همان ظهور و مطابق با معنای لغوی خواهد بود. نکتهٔ دیگر این که، در تمامی موارد اسـتعمال واژهٔ «بداء» در قرآن، فاعلِ آن غیر خداوند است و این فعل هیچ گاه به خداوند اسناد داده نشده است.

اما در منابع روایيبا فضای متفاوتی روبه رو هستیم. واژۀ «بـدو» با برخی مشـتقات آن، در موارد متعـددی به خداونـد اسـناد داده شـده است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸، ۲۵۵، ۳۲۷ و ۵۷۸)؛ به گونه ای که بـداء به عنوان فعلی از افعال خداوند و نشانۀ بزرگیِ او مطرح است(۱). گرچه در روایـات هم در بسـیاری از موارد این فعل به انسان مسـتند شـده، اما تفاوت آن با قرآن در فراوانیِ کاربرد این واژه دربارۀ خداونـد است. پیش تر از «ظهور» به عنوان معنای حقیقی واژۀ «بداء» یاد کردیم. همین معنا را می توان در مواردی که فعل «بـداء» به خداونـد مسـتند شـده است نیز پذیرفت، زیرا: اولاً، اصل اولیه در موارد اسـتعمال واژه، به کـار رفتن در معنـای حقیقی است؛ و ثانیـاً، خروج از معنـای حقیقی احتیاج به قرینه دارد که در محل نزاع مفقود است. نکتۀ قابل توجه این که، منظور از ظهور و پیدایش دربارۀ خداوند، پیدایش علم جدید یا ظهور بعد از خفا نیست، بلکه پیدایش ارادۀ جدیـد است که توضـیح آن خواهـد آمـد. نتیجه این که، با قرار دادن ارادۀ الهی به عنوان ظرف تحقق بـداء و نه علم، هم سـاحت خداونـد را از جهـل پیراسـته ایم و هم از معنـای حقیقی واژۀ «بـداء» فاصـله نگرفته و دچـار مجازگویی و یا تأویل های خلاف ظاهر نشده ایم.

علم ذاتی و علم مخلوق

اشاره

هـدف از اثبـات دو گونه علم برای خداونـد، روشن سـاختن سازگـاری بـداء با علم پیشـین خداونـد است؛ چنان که می دانیم، بسـیاری از منکران بـداء، راه نداشـتن جهل در ساحت خداوند و تجدیدناپذیری علم او را سـبب انکار بداء دانسته اند (قاضـی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۶: ۱۷۵). حـال اگر بر اسـاس روایـات، محـل وقوع بـداء در جـایی غیر از علم ازلی خداونـد باشـد، اشـکال یادشده خود به خود برطرف شده است، زیرا در این صورت بداء در علم ذاتی رخ نداده و تغییری در آن صورت نگرفته است، بلکه تغییر در ناحیـۀ تقدیرات و به تعبیری، خارج از ذات روی داده که از آن به «علم مخلوق» تعبیر می کنیم. علم ذاتی و ازلی خداوند، برگرفته از آیات و روایات و دارای ویژگی های زیر است:

۱

نوپدید نیست و همواره همراه ذات حضور داشته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷)؛

۲

از سنخ علوم بشری نیست و بلا معلوم است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷)؛

۱- تعابیری چون «ما عُبِـدَ الله بِشَـیء مِثل البِدَاء» و «مَا عُظِّم اللهُ بِمِثل البِدَاء» گویای این حقیقت است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۶)

۳

در پیش و پس از خلق شیء، یکسان بوده و تغییری در آن صورت نمی گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۷).

...

نکتهٔ دیگر این که، در این مرحله هیچ چیزی غیر از ذات خداوند، وجود خارجی ندارد و حتی وجود علمی نیز برای اشیا متصور نیست؛ چنان که آیه: «أَوَ لَمْ یَرَ الْإِنْسانُ أَنَّا خَلَقْناهُ مِنْ قَبل وَ لَمْ یَکُ شَیْئا» (مریم: ۶۷) ناظر به همین مرحله تفسیر شده و در این مرحله، هیچ گونه وجود خارجی و تقدیری برای انسان نبوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۷). افزون بر شواهد نقلی، خالی بودن ذات در این مرحله از هر گونه امر مخلوق، با دلیل عقلی نیز قابل تبیین است. اساساً اثبات هر گونه امری، چه حادث و چه قدیم، همراه با ذات، به تعدد و زیادت بر ذات می انجامد که محال بودن آن در جای خود به اثبات رسیده است (رک: طوسی، ۱۴۳۰ق: ۹۷).پس از شناخت ویژگی های علم ذاتی، نوبت به این می رسد که آیا بداء در این علم صورت می گیرد یا محل آن را باید در جای دیگری جست وجو کرد؟ پاسخ روایات به این پرسش منفی است (۱) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). در این روایات اولاً، سبب پیدایش بداء، جهل خداوند نیست؛ و ثانیاً، آنچه بداء در آن صورت گرفته و تغییر کرده است نیز در علم خداوند پیش از پیدایش بداء وجود داشته است. این همان علمی است که از آن به «علم ذاتی» تعبیر می کنیم. این علم سبب و منشأ پیدایش بداء است، نه این که محل وقوع آن باشد(۲). تعبیر «منه» به روشنی گواه بر سبب و منشأ پیدایش بداء است.افزون بر علم ذاتی و ازلی، علم دیگری به نام علم مخلوق نیز در خداوند وجود دارد. تقسیم علم به «ذاتی» و «مخلوق» برآیند جمع میان چند دسته از روایات است و در آیه و یا روایتی به آن تصریح نشده است. در واقع «علم فعلی» عبارت است از مشیت ها و تقدیرها دربارهٔ یک شیء که منشأ آن ها علم ذاتی خداوند است. تفاوت آن با علم ذاتی در این است که این علم، حادث و مخلوق است و علاوه بر این، علم بدون معلوم نیست و معلوم و طرف اضافه دارد. روایاتی که مراحل خلقتِ تقدیری اشیا را بیان می کنند، در مقام بیان مراحل گوناگون وجود خارجی اشیایند که از مشیت آغاز شده و به تحقق فعل خارجی می انجامد. به مجموع این مراحل در اصطلاح، «علم فعلی» اطلاق می شود. این مراحل عبارتند از: مشیت، اراده، قدر، قضا و امضا (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). در این مراحل، به دلیل وجود و تحقق معلوم در خارج که همان

ص:۱۰۴

۱- «إِنَّ اللَّهَ لَمْ یَبْدُ لَهُ مِنْ جَهْل.»

۲- «إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَیْنِ عِلْمٌ مَکْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا یَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِکَ یَکُونُ الْبَدَاء» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۹)

شیء مورد مشیت و اراده است، آن را «علم با معلوم» می خوانیم و به سبب معلوم بودن آن ها، خداوند عالم به آن هاست و اطلاق علم بر آن صحیح خواهد بود؛ علاوه بر این که در روایات متعددی که به پاره ای از آن ها اشاره شد، بر مجموعهٔ تقدیرها، علم اطلاق شده است. خلق تقدیری و علمی در این مراحل صورت گرفته و مانند سایر صفات فعل، قابل سلب از ذات است. سبب انکار علم از خداوند توسط متکلمان نخستین امامیه، پیش از مرحلهٔ مشیت و اراده، که اولین مرتبه از مراتب تحقق اشیاست، در همین نکته نهفته است. (۱)روایتی که در تفسیر آیه «هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حِینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُورا» (انسان: ۱) وارد شده، در مقام بیان همین مرحله است. در این روایت، امام علیه السلام آیهٔ مزبور را به مرحلهٔ وجود علمی و تقدیری تفسیر کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۷)؛ چنان که برخی دانشمندان نیز واژهٔ «مذکور» در این روایت را به معنای وجود عینی و خارجی دانسته اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴: ۲۰۵).دلیل بر مخلوق بودن علم فعلی، تصریح روایات به این مطلب است. مشیت و اراده هر دو حادث و از صفات فعل به شمار می آیند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۵۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰)؛ چنان که در برخی روایات، سخن از مخلوق بودن مشیت در میان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۱۰). قضا و قدر نیز که هر دو از مراحل خلقت اشیا به شمار می آیند، هر دو مخلوقند و امکان زیادی و نقصان در آن ها وجود دارد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۶۴). بنابراین، تمامی مواردی که از آن ها به «علم فعلی» تعبیر می کنیم، مخلوقند و در نتیجه، در مرتبه ای بیرون از ذات قرارخواهند داشت. در منابع روایی، گاهی علم «خاص» و «عام» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۹) و گاهی علم «مبذول» و «مکفوف» (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۹) عنوان شده که مراد از علم خاص و مکفوف، همان علم ذاتی خداوند است که از سنخ علوم بشری نبوده و بلا معلوم است. به این علم در برخی دیگر از روایات، «علم مخزون» اطلاق شده است. این علم مخصوص خداوند بوده و هیچ نبی و وصیی از آن آگاهی ندارد. اما علم مبذول یا همان علم عام، به انبیا و اولیا اعلام شده و آنان حاملان مشیت پروردگارند (علم الهدی، ۱۴۳۳ق: ۱۷). تمامی مقدرات نیز به ملائکه، انبیا و اولیا تعلیم نشده است و آنان به بخشی از تقدیرات آگاهی دارند (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۹۴). نتیجه این که، علم ذاتی همواره مکفوف و دور از دسترس بشر و حتی انبیا و اولیا بوده است.

۱- در دیدگاه آنان، خداوند پس از تحقق یک شیء، عالم به آن است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۸۹)

مراتب تحقق خارجی اشیا

هدف از اثبات این مقدمه، قرار دادن «بداء» در حوزهٔ فعل الهی و تبیین جایگاه آن است. چنان که پیش تر اشاره شد، اشکالات منکران بـداء متوجه حوزهٔ علم است و بـا اثبات این که بـداء فعل خداونـد و در حوزهٔ فعل اوست، بسـیاری از چالش های پیش رو، برطرف می گردد. این مقدمه در حقیقت، بیان و تفصـیل مقدمهٔ پیشین است و در صدد معرفی محتوا و چیستیِ علم مخلوق است. این مراحـل، حکایت از ساختار و چگونگی تحقق شـیء در خارج دارد و پرده از مراحل پیش از وجود خارجی برداشـته است؛ افزون بر این، حکـایت از حضـور پیوسـتهٔ مشـیت و ارادهٔ الهی در پیـدایش امـور داشـته و به نوعی ردّ بر اندیشـهٔ تفویض است.تحلیـل چگونگی تحقق فعـل در خـارج توسـط انسـان می توانـد مراتب فعل خداونـد را به ذهن نزدیک کنـد؛ البته با این تفـاوت که کیفیت این مراحـل دربـارهٔ فعـل خداونـدبرای مـا معلوم نیست و با این مراحل در افعال انسان متفاوت است.در مثالِ فردی که قصـد مسافرت دارد، تصور ابتـدایی سـفر و حضور آن در ذهن، همان مشـیت او دربارهٔ سـفر است. سـپس اسـتقرار و تأکیـد بر مشیت در ذهن این فرد، ارادهٔ او بر سـفر به حساب می آید. در ادامه و پس از عزم بر انجام سـفر، اموری مانند: زمان انجـام سـفر، انتخاب وسـیله و انتخاب مسیر در ذهن مرور می شود که از آن به تعیین ویژگی ها و تقـدیر و انـدازه ها تعبیر می شود. پس از این مرحله، تصـمیم جـدی بر انجـام سـفر گرفته شـده که از آن به عزم بر فعـل و قضـا تعبیر می شود و در نهایت، نوبت به شـروع انجـام سـفر در خـارج می رسـد که این مرحله، امضـا و تأییـد مرحلـهٔ پیشـین به حسـاب می آیـد (علم الهـدی، ۱۴۳۳ق: ۹۷).در آیـات قرآن، به بعضـی مراحل تحقق فعل از جانب خداونـد به صورت پراکنـده اشاره شـده و در همـهٔ آن ها پیـدایش فعـل، مشـروط به یکی از این مراحل عنوان شـده است. آیات: «یَفعَلُ ما یَشاء» (آل عمران: ۴۰)، «کـذلکَ اللهُ یخلقُ ما یَشـاءُ» (آل عمران: ۴۷)، «وَ هُـو عَلی جَمعِهِم اِذا یَشـاءُ قَـدیرٌ» (شوری: ۲۹) و برخی آیـات دیگر، مرحلـهٔ «مشـیت» را بیان کرده است. و آیـات: «اِنّمـا اَمرُهُ اِذا اَرادَ شَـیئاً اَن یَقُولَ لَهُ کُن فَیَکونُ» (یس: ۸۲)، «وَ لکِنّ اللهَ یَفعَلُ ما یُریـدُ» (بقره: ۲۵۳) و «اِنّ رَبّکَ فَعّالٌ لِما یُریدُ» (هود: ۱۰۷) ناظر به مرحلهٔ «اراده» است. آیات: «کانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُورا» (احزاب: ۳۸)، «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِکُلِّ شَیْ ءٍ قَدْراً» (طلاق: ۳)، «وَ کُلُّ شَیْ ءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ» (رعد: ۸) بر مرحلهٔ «تقدیر» دلالت داشـته و آیات: «إِذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُون» (آل عمران: ۴۷) و

ص:۱۰۶

«هُوَ الَّذی خَلَقَکَمْ مِنْ طینٍ ثُمَّ قَضی أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّی عِنْدَه» (انعام: ۲) بر مرحلهٔ «قضا» دلالت دارد.

در روایات اهل بیت، این مراحل به صورت یک جا و به وصفِ مجموع وارد شده و پذیرش تمامی این مراحل در تحقق شیء، لازم شمرده شده است. در این روایات، ضمن بیان مراحل یادشده در آیات قرآن و برخی مراحل دیگر، وجود خارجی و تکوینی هر چیزی در آسمان و زمین بعد از سپری شدن مراحل چندگانه معرفی شده و انکار این مراحل، مساوی با کفر یا انکار و تکذیب خداوند، خوانده شده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹). این مراحل از «مشیت» آغاز شده و تا تحقق خارجی و تکوینی شیء ادامه می یابد. مشیت آغاز این مسیر بوده و منشأ آن، علم ذاتی خداوند است. مشیت منشأ پیدایش اراده، اراده منشأ پیدایش تقدیر، تقدیر سبب پیدایش قضا و قضا سبب تحقق امضاست که مرحلهٔ امضا، مساوی با وجود خارجی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). این مراحل در واقع، ثبت و کتابت تقدیرهای گوناگون دربارهٔ موجودات است که حقیقت و ظرف آن برای ما معلوم نیست (علم الهدی، ۱۴۳۳ق: ۹۸)، اما به هر روی، فعلی از افعال خداوند است که منشأ آن علم پیشینِ اوست.پس از اثبات مراحل یادشده و حدوث آن ها و هم چنین ارتباط آن با حوزهٔ فعل خداوند، زمینه برای تغییرپذیری آن ها آماده می گردد. از دیدگاه روایات، تغییر در تمامی مرحله های یادشده تا پیش از مرحلهٔ امضا و وجود خارجی ممکن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹). پس از تحقق شیء، مرحلهٔ تقدیر پیشین سپری شده و تغییر در آن ممکن نیست، اما نسبت به تقدیرهای بعدی که هنوز زمان آن ها فرا نرسیده است، امکان تغییر وجود خواهد داشت.

بنابراین تا پیش از وجود تکوینی، دست خداوند بسته نیست و قادر بر تغییر تقدیرهای گوناگون دربارهٔ شیء است و پس از وجود خارجی نیز آزادی عمل او به حال خود باقی است و تنها دربارهٔ تقدیرهای پیش از وجود خارجی که به فعلیت رسیده است، امکان تغییر وجود ندارد و دلیل آن نیز قدرت ناپذیری محل است. اما خداوند قادر بر تغییر آن ها با تقدیر جدید است. تعبیر «فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمُدْرَكُ فَلَا بَدَاءَ وَ اللَّهُ يَفْعَلُ ما يَشاء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹) می تواند اشاره به همین نکته باشد (نک: علم الهدی، ۱۴۳۳ق: ۱۰۲). علاوه بر این، مشیت و اراده، حادثند و چنین نیست که از ازل تمامی تقدیرها دربارهٔ شیء مشخص شده باشد و ممکن است خداوند دربارهٔ برخی اشیا، هنوز مشیت و اراده ای نکرده باشد؛ چنان که آیه: «و آخرونَ مُرجَونَ لأمرِ الله» (توبه: ۱۰۶) می تواند چنین دلالتی داشته باشد. بر اساس روایات دالّ بر حدوث مشیت و اراده و تفاوت آن با علم پیشین (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹)، علی رغم وجود علم و

قـدرت همراه با ذات از ازل، اراده و مشـیت هیـچ گونه لزومی بر خداوند نداشـته و چنین نیست که همهٔ امور از ازل مقدر شده باشـد، بلکه او مختار حقیقی است و می توانـد اراده کند و یا نکند. ممکن است دربارهٔ شـیئی اساساً هنوز تقدیری نوشـته نشده باشد؛ بنابراین اراده و مشیت، ازلی نیست و صدور آن از خداوند واجب نخواهد بود.نتیجه این که، روایات بیان مراحل خلقت اشـیا، بستر بـداء را فراهم کرده و جایگـاه آن را مشـخص می کننـد. طبق این روایات، بـداء از مرحلـهٔ مشـیت آغاز و تا پیش از مرحلـهٔ امضا ادامه می یابـد و در تمامی این مراحل ممکن است اتفاق بیفتد. نکتهٔ دیگر این که، محدودهٔ پیدایش بداء خارج از ذات، امـا مرتبط با آن است؛ بنابراین بـداء فعلی از افعال خداونـد و مرتبه ای از مراتب علم فعلی اوست و تغییر در مرحلـهٔ فعل، مساوی با حدوث و تغییر در ذات نخواهد بود.

جهان های ممکن

اشاره

در این که نظام موجود، نظامی نیکو و بر پایهٔ حکمت است تردیدی نیست، اما آیا نظام نیکو و حکیمانه، منحصر در همین نظام است، به گونه ای که تصور نظـام و ساختـاری غیر از ساختار موجود، ممکن نیست یا این که نظام هایی بی نهایت وجود دارند که همـهٔ آن هـا نیز حکیمـانه انـد و فاعـل مختـار می توانـد بر طبق حکمت و مصـلحت خویش هر کـدام از آن هـا را انتخـاب کنـد؟اگر جهان ها و نظام هایی غیر از ساختار موجود ممکن نباشـد و نظام موجود، بهترینِ آن ها و یگانه نظام حکیمانه باشـد، تغییر آن برای خداونـد امکان نخواهـد داشت، زیرا آن ساختارِ جدیـد، فعلی غیرحکیمانه خواهـد بود که صـدور آن از خـدای حکیم قبیـح است. نتیجـهٔ این فرض نیز نـاممکن بـودن تغییر و تبـدیل در وضـع کنـونی مخلوقـات خواهـد بود؛ در این صورت، آموزهٔ بداء هم که به نوعی تغییر در تقدیرات است، جایگاهی نخواهد داشت. برخی اشـعریان به این نکته توجه داشـته و از آن به عنوان یکی از اشـکالات بر نظـام اصـلح یـاد کرده انـد. طبق این اسـتدلال، انبیـا و اولیا و تمامی عقلا، دعا را سـبب دفع بلا و برطرف شـدن گرفتـاری هـا می داننـد و اگر ساختار موجود، بهترینِ آن ها باشـد، لازمـهٔ آن در خواست از خداونـد برای تغییر بهـترین ساختـار خواهـد بود، و اجـابت چنین دعـایی منع واجب و ظلم در حق بنـدگان است (تفتـازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۴).این مسئله از دیرباز تحت عنوان «لزوم اصلح» مطرح بوده و در هر دورهٔ تاریخی، طرف داران و منکرانی داشته است. به دلیل توقف این مسـئله بر حسن و قبح عقلی، اشاعره که منکر عقلی بودن حسن و قبحند، «قاعدهٔ اصلح» را نیز نپذیرفته اند. در مقابل، عدلیه در این باره اختلاف نظر دارند؛ برخی مانند شیخ مفید، ساختار کنونی جهان را بهترین ساختار

می دانند و معتقدند، خداوند در امور دینی و دنیوی، صلاح و نفعی را از بندگان خود دریغ نکرده است (مفید، ۱۳۸۲:۱۶).

معتزلیان بغداد نیز رعایت اصلح در دین و دنیا را بر خداوند واجب می دانند، در حالی که معتزلیان بصره رعایت اصلح در دین را فقط بر خداوند لازم می شمارند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۰). ابوعلی و ابوهاشم جبایی، از معتزلیان بصره هم رعایت اصلح را بر خداوند واجب نمی دانند (حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۶۵).عمده دلیل قائلان به لزوم اصلح، استدلال بر اصلح با صفت جود و کرم خداوند است؛ بدین گونه که خداوند انگیزه برای ایجاد اصلح را دارد و مانعی نیز برای آن تصور نمی شود؛ بنابراین فعل اصلح لازم است، زیرا با وجود انگیزه و وجود قدرت بر انجام و نبود مانع، صدور فعل ضروری خواهد بود (حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۶۵). و در صورت صادر نشدن فعل اصلح، بخل از جانب فاعل است که با جود و کرم خداوند منافات دارد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۷۶).در مقابل، منکران نظام اصلح نیز برای خود دلایلی دارند؛ از جملهٔ این اشکالات، نقض های فراوانی است که بر لزوم اصلح وارد شده است که به چند نمونه از آن ها بسنده می شود:

۱

اصلح به حال کسی که خداوند می داند کافر یا مرتد خواهد شد، مردن یا زوال عقل است، در حالی که خداوند چنین کاری نمی کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۳).

۲

لازمهٔ چنین سخنی اصلح بودنِ میراندن انبیا و اولیا، و باقی گذاردن ابلیس و نسلش تا روز قیامت _ که اتفاق افتاده است _ می باشد، در حالی که التزام به آن مشکل است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۳).

۳

خلق کافر فقیر و مبتلا به انواع بیماری ها و سختی ها که هم در دنیا عذاب می کشد و هم در آخرت، خلاف نظام اصلح است، در حالی که چنین چیزی اتفاق افتاده است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۱).علاوه بر نقض های یادشده، اشکالاتی نیز بر این نظریه وارد شده که به برخی از آن ها اشاره می شود:

۴

اگر انجامِ اصلح بر خداوند لازم باشد، به پاس نعمت هایش استحقاق شکرگزاری نخواهد داشت، زیرا فعل واجبی را انجام داده و در مقابلِ فعل واجب، استحقاق شکر بی معناست (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۳۲).

ص:۱۰۹

۵

خداوند قادر مطلق است و مقدورات او نامتناهی است؛ بنابراین هر فعل اصلحی را که تصور کنیم، بالاتر از آن اصلحی امکان دارد؛ نتیجه این که، فعل اصلح بی نهایت واجب خواهد بود و نمی توان فعلی را به طور مشخص اصلح دانست (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۶).

...

فارغ از وارد بودن نقض ها و اشکالات یادشده و یا وارد نبودن آن ها، اساسی ترین اشکال بر لزوم اصلح و یا هر وجوب دیگری بر خداوند، واجب نبودن چیزی بر خداوند است. اشاعره به دلیل انکار حسن و قبح عقلی، اساساً چیزی را بر خداوند لازم نمی دانند؛ اما آیا می توان ضمن پذیرش حسن و قبح عقلی، فعلی را بر خداوند واجب ندانست؟پاسخ این پرسش مثبت است، زیرا لزوم چیزی بر خداوند به معنای انکار قدرت مطلقه و بسته بودن دست او در انجام امور است که در آیات و روایات از آن به «مغلول الید» بودن خداوند تعبیر شده است (مائده: ۶۴). علاوه بر قدرت، قول به نظام اصلح، مستلزم محدود بودن علم خداوند و متناهی بودن آن است که محال بودن آن ها در جای خود به اثبات رسیده است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۳۰۰). از دیگر سو، دلیل محکم و قانع کننده ای نیز بر نظام احسن اقامه نشده و تمامی استدلال های مطرح شده، دارای اشکال است که به بعضی از آن ها اشاره شد.

افزون بر دلایل یادشده، می توان دلیلی عقلی ـ نقلی نیز بر این مطلب اقامه کرد؛ بدین صورت که حاصل جمع حکیمانه بودن افعال خداوند و قدرت او بر تغییر تقدیرات، مساوی است با منحصر نبودن نظام حکیمانه در نظامی خاص. در این استدلال، حکیمانه بودن افعال و قدرت خداوند بر تغییر تقدیرات، از ادلۀ نقلی استفاده شده و لازمۀ آن، استنتاجی عقلی است.برای اثبات منحصر نبودن نظام حکیمانه، به ادلۀ نقلی نیز می توان استدلال کرد. در آیات بسیاری، فرض هایی متفاوت با ساختار کنونی جهان مطرح شده و خداوند قادر بر ایجاد آن ها و نابود کردن ساختار کنونی معرفی شده است؛ آیاتی مانند: «وَ لَوْ نَشاءُ لَجَعَلْنا مِنْکُمْ مَلائِکَةً فِی الْأَرْضِ یَخْلُفُون» (زخرف: ۶۰)، «لَوْ نَشاءُ جَعَلْناهُ أُجاجاً فَلَوْ لا تَشْکُرُون» (واقعه: ۷۰)، «إِنْ یَشَأْ یُذْهِبْکُمْ أَیُّهَا النَّاسُ وَ یَأْتِ بِآخَرِینَ وَ کانَ اللَّهُ عَلی ذلِکَ قَدیرا» (آل عمران: ۱۳۳) و «انّا لَقادِرونَ عَلی أَنْ نُبَدِّلَ خَیْراً مِنْهُمْ وَ ما نَحْنُ بِمَسْبُوقینَ» (معارج: ۴۱).واژۀ «لو» بنا بر نظر مشهور نحویان، بر امتناع عند الامتناع دلالت دارد و شرط و جواب هر دو ممتنع هستند (ابن هشام، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۵۷). گاهی شرط و جواب، امری محال است؛ مانند: «لَوْ کانَ فیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا» (انبیاء: ۲۲) و در بسیاری موارد نیز امری ممکن است. آیات یادشده که از آن ها امکان ساختار دیگری غیر از ساختار کنونی استفاده شد، از همین قبیلند.

ص:۱۱۰

امکان نظام های مطرح شده در این آیات، از قدرت پذیری آن ها از قدرت خداوند به دست می آید، زیرا در جای خود ثابت شده که قدرت خدا به محالات تعلق نمی گیرد؛ نتیجه این که، محو ساختار کنونی و یا ایجاد ساختاری جدید و متفاوت، مقدور خداوند است.

آیه: «أَوَ لَیْسَ الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلی أَنْ یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلی وَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلیم» (یس: ۸۱) بر منحصر نبودن قدرت خداوند بر خلقِ نظامی خاص دلالت دارد و واژهٔ «خلّاق» که صیغهٔ مبالغه است، به خوبی بر این مطلب دلالت می کند؛ افزون بر این که، حکم امثال در موارد جواز و عدم جواز، یکسان است و در نتیجه، قدرت او منحصر در ساختار یگانه نیست (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ۳۰: ۱۳۶).در مجموع، آزادی خداوند در امر خلقت و مجبور نبودن او در اصل آفرینش و تغییر و تبدیل آن از آیات قرآن قابل استفاده است؛ چنان که در آیات یادشده، خداوند قادر بر ایجاد آن ها معرفی شده است. و همان گونه که آفرینشِ این جهان و انسان ها حکیمانه بوده است، تغییر و تبدیل اجزای آن نیز حکیمانه خواهد بود (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ۳۰: ۱۵۴).در جانب عقلی مسئله نیز ــ چنان که پیش تر اشاره شد ــ دلیل محکم و قانع کننده ای بر نظام اصلح ارائه نشده است؛ افزون بر این که اشکالات بسیاری هم بر آن وارد است. در این میان، اگر تصرفی در مفهوم «نظام اصلح» داده و دایرهٔ آن را توسعه دهیم، می توان به نوعی از نظام اصلح دفاع کرد؛ توضیح این که، اگر اصلح را همین ساختار کنونی جهان با تمام جزئیات و ویژگی هایش در نظر بگیریم، اشکالات به آن وارد است و تغییر و تبدیلی در آن امکان نخواهد داشت؛ اما اگر دایرهٔ اصلح را عام تصور کنیم و جهان کنونی و تمامی تغییرات ممکن در آن را در مجموع نظام اصلح بدانیم، می توان از آن دفاع کرد. البته چنین فرضی خروج از معنای حقیقی اصلح خواهد بود، زیرا انحصار و یگانگی با مفهوم «اصلح» درهم تنیده است.

قدرت مطلق

اشاره

پس از اثبات منحصر نبودن نظام حکیمانه در نظامی خاص، برای اثبات امکان تغییر در تقدیرها یا همان بداء، به مقدمهٔ دیگری نیاز داریم و آن قدرت خداوندبر ایجاد نظامی جدید و یا محو ساختار کنونی است. دلیل احتیاج به این مقدمه در اثبات بداء نیز همین نکته است. چه بسا ادعا شود خداوند، قادر بر تغییر تقدیرها نیست و تمامی آن ها از ازل معین و مشخص هستند و نتیجهٔ چنین تفکری بسته بودن دست خداوند در تکوین و انکار قدرت مطلق و حقیقی خداوند است!

در این مسئله، دو قضیهٔ کلی مورد پذیرش است؛

۱.خداوند، قادر بر هر مقدوری است

۲.قدرت خداوند به محالات تعلق نمی گیرد

دربارهٔ قضیه اول، برخی از معتزلیانی که خدا را قادر بر قبیح، مثل مقدور عبد و یا عین مقدور عبد نمی دانند (رک: حلی، ۱۴۲۷ق: ۳۹۶) نیز در واقع خدا را قادر بر هر مقدوری می دانند، اما به لحاظ مصداقی، موارد یادشده را به دلیل محال بودن آن ها، مقدور خداوند نمی دانند و دایرهٔ محالات را توسعه می دهند. در این میان، اشاعره نیز طرف دار قادر بودن خدا بر هر مقدوری هستند (حلی، ۱۴۲۷ق: ۳۹۵). در مسئله «بداء» نیز وضع به همین گونه است. آیا محو و اثبات و یا تغییر تقدیرها امری ممکن است تا در نتیجه، خداوند قادر بر آن باشد یا این که مستلزم محال است و قدرت خدا به آن تعلق نمی گیرد؟ در نتیجه، برای تعلق قدرت خداوند به بداء، اثبات ممکن بودن آن کافی است و به اصطلاح منطقی، مقتضی برای آن موجود است.«علم» و «قدرت» از صفات ذاتی خداوند است. علم خداوند هیچ گونه محدودیتی ندارد و حتی عالم به محالات نیز می باشد. آیهٔ «لَو كَانَ فِيهِمَا اِلِهَه الّا الله لَفَسَدتَا» (انبیاء: ۲۲) گواه بر این مطلب است. در ما انسان ها نیز همین گونه است و ما علم به امور ناممکن داریم؛ چنان که گفته اند: تصور محال، محال نیست. دربارهٔ قدرت نیز خداوند قادر مطلق است و از ناحیهٔ فاعل (خداوند) تمام است و نقصان و کاستی در آن راه ندارد؛ اما با این وصف، گاهی یک شیء محال ذاتی بوده و اساساً قدرت به آن تعلق نمی گیرد و در چنین مواردی، خداوند قادر بر آن نیست؛ البته این قادر نبودن به معنای عجز و کمبود و کاستی نیست، بلکه به معنای قدرت ناپذیری محل است. (۱)

«قدرت»، کمال وجودی است و تعریف آن در اصطلاح متکلمان و فلاسفه، متفاوت است. متکلمان، قدرت را به «صحت فعل و ترک» معنا می کنند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۴۸) و فلاسفه نیز قادر را کسی می دانند که اگر بخواهد انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد و در واقع، قدرت را به قضیه ای شرطیه ارجاع می دهند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۱۲)؛ البته این قدرت نباید به وجوب صدور فعل از فاعل و ایجاب مشیت بر خداوند و ازلی بودن بینجامد. تعریف قدرت دربارهٔ خداوند، «سلطنت بر فعل و ترک» است که تعبیری دیگر از فاعل مختار است. طبق این تعریف،

۱- روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام به این مضمون وجود دارد: «عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ علیه السلام قَالَ: قِیلَ لِأَمِیرِالْمُؤْمِنِینَ علیه السلام هَلْ یَقْدِرُ رَبُّکَ أَنْ یُدْخِلَ الدُّنْیَا فِی بَیْضَهٍ مِنْ غَیْرِ أَنْ یُصَغِّرَ الدُّنْیَا أَوْ یُکَبِّرَ الْبَیْضَهَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَا یُنْسَبُ إِلَی الْعَجْزِ وَ الَّذِی سَأَلْتَنِی لَا یَکُونُ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۰)

مرجِّح برای تحقق فعل یا ترک، مشیت است و منشأ مشیت نیز علم و قدرت است. از لوازم این دیدگاه می توان به تفکیک و فاصلهٔ زمانی میان علم و مشیت و اراده اشاره کرد؛ با توجه به این که علم و قدرت همواره در ذات موجود بوده، اما لازم نیست مشیت و اراده نیز از ازل موجود باشد و تمامی تقدیر ها و اندازه ها دربارهٔ اشیا از ازل معین شده باشد، بلکه ممکن است اساساً هنوز تقدیری برای پاره ای از اشیا مشخص نشده باشد. لازمهٔ دیگرِ این تعریف، بسته نبودن دست خداوند در تغییر و تبدیل تقدیرهاست و اساساً در این دیدگاه است که قدرت حقیقی معنا پیدا می کند. اما در دیدگاه فلسفی، قدرت حقیقی نیست و در موارد یادشده خداوند، مختار در فعل و ترک نبوده و صدور فعل از او جنبهٔ ایجابی خواهد داشت. استدلال بر قدرت مطلق از دو طریق عقلی و نقلی ممکن است. در طریق عقلی، امکان، حد وسط در برهان است؛ بدین صورت که ملاک برای قدرت پذیری شیء، امکان است، زیرا قدرت به واجب و ممتنع تعلق نمی گیرد. مقدمهٔ دوم بر اشتراک وصف امکان در تمامی مقدورات تأکید دارد؛ در نتیجه، تمامی ممکن ها قدرت پذیرند. (۱)استدلال بر قدرت مطلق با استفاده از مقدمات پیشین نیز امکان پذیر است؛ به دلیل منحصر نبودن نظام حکیمانه، خداوند قادر بر خلق و ایجاد ساختارهای حکیمانهٔ نامتناهی است که با علم ذاتی خود به آن آگاه است، و همین یعنی قدرت مطلق؛ چنان که اعتقاد به انحصار نظام در نظام اصلح، محدود کردن قدرت خداوند در این ساختار است. این شیوهٔ استدلال، برهان انّی و واسطه قرار دادن معلول برای پی بردن به علت است. از سوی دیگر، قدرت مطلق، خود می تواند دلیلی بر عدم انحصار نظام حکیمانه باشد؛ بدین تقریب که خداوند با علم ذاتی، عالم به نظام های حکیمانهٔ ممکن و نامتناهی است و در نتیجه، قادر بر تمامی آن ها نیز خواهد بود. در این روش، از علت به معلول رسیده ایم و برهان، لمّی است. بنابراین، میان قدرت مطلق و منحصر نبودن ساختار حکیمانه، ارتباطی دوسویه برقرار است و از هر کدام از آن ها می توان بر دیگری استدلالکرد.در استدلال نقلی، به ظاهرِ بسیاری از آیات قرآن در نامحدود بودن قدرت خداوند استدلال می شود. تعبیر «اِنّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدیرٌ» که در بیش از سی آیهٔ قرآن به کار رفته، حکایت از قدرت بی نهایت خداوند دارد. در روایات اهل بیت حد و مرزی برای قدرت معین نشده است. تعابیر «ان الله لا یوصف بعجز» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۲۷) و «لا یوصف بقدره الا کان اعظم من

۱- رک: حلی، ۱۴۲۷ق: ۳۹۶

ذلک» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۳) به روشنی گواه بر قدرتِ بی نهایت خداوند هستند. استثنای امورِ ناشدنی نیز، هم به دلیل عقلی و هم به دلیل نقلی، امکان پذیر است. در برخی از این روایات، امام پس از طرح سؤال راوی مبنی بر گنجاندن دنیا با تمام بزرگی اش در یک تخم مرغ، بدون این که تغییری در حجم دنیا و تخم مرغ به وجود آید، چنین چیزی را ناممکن خوانده اند (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۰).

بر اساس روایات، خلقتِ تمامی اشیا با مشیت صورت گرفته است.(۱) می توان از مرحلهٔ مشیت به «خلق تقدیری و علمی» نیز تعبیر کرد، زیرا در حقیقت به منزلهٔ طرح و نقشهٔ وجود خارجی شیء است. منشأ پیدایش مشیت نیز علم است؛ چنان که گفته شده «فَبِعِلْمِهِ کَانَتِ الْمَشِیئَه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). علاوه بر علم، قدرت نیز منشأ مشیت دانسته شده است: «یَفْعَلُ اللَّهُ ما یَشاءُ بِقُدْرَتِهِ وَ یَحْکُمُ ما یُرِید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۴: ۱۷۸). بنابراین، همان قدرتِ بی پایان که پیش از مشیت وجود داشت، پس از مشیت نیز وجود دارد و خداوند قادر بر محو و اثبات تقدیرها و تغییر و تبدیل آن هاست.

تبیین بداء بر اساس مقدمات یادشده

اشاره

پس از اثبات مقدمات مزبور که برخاسته از آیات و روایات است، نوبت به تبیین و توضیح «بداء» می رسد. گرچه با بیان مقدمات مذکور، احتیاج چندانی به این بحث نیست و امکان وقوعی بداء خود به خود اثبات شده است، اما از باب جمع بندی و تبیین دوبارهٔ موضوع در قالبی جدید، این توضیح خالی از فایده نخواهد بود. تبیین این مسئله در دو مرحله صورت می گیرد؛

مرحله اول

«مرحلهٔ اول» در اثبات امکان بداء است، زیرا اگر بداء را امر محال و یا مستلزم محال بدانیم چنان که برخی چنین تصوری دارند ـ، سخن از وقوع آن در خارج معنایی نخواهد داشت. چنان که پیش تر گذشت، اگر قائل به نظام اصلح شویم، نظام موجود بهترین و کامل ترین خواهد بود و هیچ گونه تغییر و تبدیلی در آن تصور نخواهد داشت. علاوه بر این، اگر بداء صورت گیرد، مستلزم تغییر و حدوث در علم خداوند خواهد بود که امری محال است. حال اگر با توجه به مقدمهٔ جهان های ممکن، قائل به نظام اصلح نشویم و با توجه به مقدمهٔ علم ذاتی و فعلی و مراتب تحقق اشیا، محل پیدایش بداء را خارج از ذات و خارج از علم ذاتی خداوند بدانیم، امکان بداء را اثبات کرده ایم.

مرحله دوم

«مرحلهٔ دوم» در اثبات چگونگی و کیفیت وقوع بداء است. در ابتدا تعیین

۱- «عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ علیه السلام قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِیَّهَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْیَاءَ بِالْمَشِیَّه» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸)

محدودهٔ وقوع بداء و ترسیم خطوط کلی آن، ضروری به نظر می رسد. چنان که در سابق بدان اشاره شد، بر اساس روایات، اولین مرتبه از مراتب تحقق شیء، مرتبهٔ «مشیت» است که منشأ آن علم پیشین خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸). پس از این مرحله، نوبت به مرحلهٔ اراده، تقدیر و قضا می رسد که باز بر اساس روایات بداء، تا مرحلهٔ پیش از وجود خارجی شیء، امکان پذیر است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹). البته پس از تحقق شیء نیز امکان تقدیر جدید وجود داشته و نسبت به تقدیرهای پیش از وجود و مربوط به تحقق آن شیء، امکان تغییر وجود ندارد. دلیل این امر واضح است، زیرا زمان تغییر گذشته و موضوع آن از میان رفته است. به هر صورت، طبق صریح روایات (۱)، بداء در مرحلهٔ پس از علم پیشین اتفاق می افتد و به هیچ وجه نباید علم خدا را محل تغییر و تبدیل دانست. شاهد بر این مطلب، روایاتی است که هر گونه تغییر در علم ذاتی را، چه پیش از بداء و چه بعد از بداء نفی می کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱:۱۴۸).پس از مشخص شدن حد و مرز پیدایش بداء، نوبت به چگونگی روی دادن آن می رسد. همان گونه که در مقدمهٔ جهان های ممکن اشاره شد،خداوند با علم ازلی خود به تمامی امور آگاه است، به گونه ای که نمی توان در هیچ موردی نسبتِ جهل به خداوند داد. به دلیل بطلان نظریهٔ اصلح، خداوند عالم به صور بی نهایت تقدیرها دربارهٔ مخلوقات است که همگی آن ها حکیمانه اند، اما هنوز به مرحلهٔ مشیت و اراده نرسیده اند. در این مرحله، خداوند با ارادهٔ آزاد خود که «لایُسئَلُ عَمَّا یَفعَل» (انبیاء: ۲۳) است، برای اشیای گوناگون، تقدیری را برمی گزیند. پس از این مرحله نوبت به اراده، تقدیر و قضا می رسد و اگر تغییری در هر کدام از این مراحل بر اساس علم پیشین روی نداد، قضا به امضا رسیده و آن شیء، وجود خارجی پیدا می کند. به دلیل علم بی پایان خداوند به ساختارها و تقدیرهای حکیمانهٔ مختلف دربارهٔ مخلوقات و هم چنین قدرت مطلقهٔ او بر محو و اثبات، در هر کدام از مراحل یادشده، امکان بداء وجود خواهد داشت. آیات متعددی از قرآن کریم، بر آزادی خداوند در مشیت و اراده دلالت دارند؛ مانند: «یَفعَلُ اللهُ ما یَشاءُ» (ابراهیم: ۲۷) و «انَّ اللهَ یَحکُمُ ما یُریدُ» (مائده: ۱). طبق دیدگاه قرآنی و روایی، در باب بداء سلطنت، حرّیت و مالکیت خداوند در تمام مراحل خلقت اشیا حفظ شده و او «فعّال ما یشاء» است. برخی هم دلیل وقوع تراخی و فاصله میان مراتب خلقت اشیا را، بیان و اظهار مالکیت خداوند بر فعل و ترک دانسته اند (علم الهدی، ۱۴۳۳ق: ۹۹).

۱- متن این قسمت از روایت چنین است: «فَلِلَّهِ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی الْبَدَاءُ فِیمَا عَلِمَ مَتَی شَاءَ وَ فِیمَا أَرَادَ لِتَقْدِیرِ الْأَشْیَاءِ فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ فَلَا بَدَاء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹)

شایـان ذکر است، بسـیاری از متکلمـان به دلیـل ناتوانی در تفکیک میان علم و اراده، اراده را همان داعی و علمِ به مصـلحت و مفسده تفسیر کرده اند (حلی، ۱۴۲۷ق: ۴۰۱) که بر این اسـاس، نمی توان بـداء به معنای حقیقی آن را، فعل خداونـد دانست، زیرا در این صورت هر گونه تغییر و تبـدیل، به علم ذاتی بـازگشت خواهـد کرد که بطلاـن آن در جـای خود به اثبات رسـیده است. امـا بر اسـاس دیـدگاه روایات، از مجموع مراحل چهارگانـۀ مشـیت، اراده، قـدر و قضا به «اراده» تعبیر می کنیم و در این صـورت، میـان علم ازلی و مرحلـۀ تحقـق خـارجی، مراحلی وجـود دارد که در هر کـدام از آن هـا، امکـان تغییر وجود خواهد داشت. در این میان، برخی متکلمان امامیه مانند سـید مرتضی و شیخ طوسی (نک: سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۳۷۰؛ طوسی، ۱۴۳۰ق: ۶۴)، اراده را غیر از علم و حـادث و «لا ـ فِی مَحَل» عنوان کرده و آن را به گونه ای غیر از علم تصور کرده انـد، اما باز با معنای روایی آن فاصلۀ بسیاری دارند.

جمع بندی

۱

برآینـد «بـداء» با توجه به آیات قرآن و روایات اهل بیت عبـارت است از: تغییر در مرتبه ای میـان ذات و فعل خارجی که نام آن «اراده» است. این مرتبه خارج از ذات، اما مرتبط با آن است. در روایات، پرده از این مرتبه برداشته شـده و در ضـمن چهار مرحلۀ «مشیت»، «اراده»، «قدر» و «قضا» عنوان شده است. هر شیء خارجی برای تحقق خود، نیازمند عبور از این مراحل است.

۲

اساس و لنگرگاه مسـئله بداء، بر مسـئله اراده استوار است؛ برخلاف دیدگاه رایج که به دنبال تبیین بداء بر پایۀ علم است. تبیین یـک متکلم از اراده، تأثیر مسـتقیمی بر دیـدگاه وی در مسـئله بـداء خواهـد گـذاشت. طبق دیـدگاه آیات و روایات، «اراده» از صفات فعل خداوند بوده و در نتیجه قابل تغییر است؛ اما اگر اراده را به گونۀ دیگری تفسـیر کنیم و یا اساساً نتوانیم آن را زاید بر علم تصور کنیم، در تبیین بداء دچار مشـکل خواهیم شد. شواهد تاریخی بسـیاری، استواری اندیشۀ بداء بر اراده را تأیید می کنند که از حیطۀ این مقاله بیرون است.

۳

معنای حقیقی واژۀ «بداء» ظهور و پیدایش است. ظهور، ملازم با تغییر رأی نخست نیست و بر مشـیت نخست دربارۀ یک شـیء هم صادق است. بنابراین بـداء در فرهنگ روایی، دو اصـطلاح خواهد داشت؛ یکی به معنای ابتدای مشـیت و تقدیر، و دیگری به معنای تغییر مشیت و ارادۀ نخست. طبق دیدگاه مطرح شده در باب بداء که برخاسته از روایات است، نیازی به توجیه و

یا تأویل ظاهرِ روایات نیست و این نکته، برتری مهمی نسبت به دیدگاه های رقیب دربارهٔ این مسئله است.

۴

با توجه به مطالب مطرح شده در این نوشته، پاسخ پرسش آغازین این مقاله نیز روشن می گردد؛ پرسش این بود که: دلیل اصرار روایات بر آموزهٔ بداء چیست و چرا اهل بیتعلی رغم نهی اصحاب خود از ورود به برخی مسائل کلامی و دامن زدن به آن، در این موضوع اصرار بر بحث دربارهٔ آن دارند؟ پاسخ این است که آموزهٔ بداء، ارتباط مستقیمی با «علم» و «قدرت» دارد که هر دو از صفات ذاتی خداوند و تأثیرگذار در مسائل توحیدند؛ از سوی دیگر، ارتباط بداء با حوزهٔ اراده، به عنوان یکی از مهم ترین صفات فعلی خداوند نیز بر کسی پوشیده نیست. نتیجه این که، تحلیل درست از آموزهٔ بداء به طور مستقیم با مباحث توحیدی در ارتباط است و هر گونه انحراف در آن، به خلل و کاستی در معرفت خداوند و صفات او خواهد انجامید.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)،لسان العرب، بیروت، دارالفکر ــ دارصادر.

۳.اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، چاپ سوم، آلمان، فرانس اشتاينر.

۴.آمدی، سیف الدین، (۱۴۱۳ق)، غایه المرام فی علم الکلام، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵.برنجکار، رضا،(۱۳۹۲)، «آموزه بداء و علم الهی»، علوم حدیث، ش۶۳.

۶.تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)،شرح المقاصد، قم، شریف رضی.

۷.حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۷ق)، کشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۸.سید مرتضی، (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۹.شاکر اشتیجه، محمد تقی، (۱۳۹۴)، «درآمدی بر جایگاه اسرار در هندسه تبیین معارف»، معارف عقلی، ش ۳۰.

۱۰.صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۱.صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.

۱۲.صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتاب خانه آیت الله نجفی مرعشی.

۱۳.طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۳۰ق)، الاقتصاد فی ما یجب علی العباد، قم، دلیل ما.

۱۴.طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء.

۱۵.علم الهدی، محمدباقر، (۱۴۳۳ق)، البداء آیه عظمه الله، مشهد، نشر ولایت.

۱۶.فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، العین، قم، هجرت.

ص:۱۱۷

۱۷.قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۲)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره، دارالمصریه.

۱۸.کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۱۹.مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الأبرار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۰.مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۱.ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۱۴ق)، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۲.موسوی، سیدجمال الدین، (۱۳۹۲)، «آموزه بداء در اندیشه امامیه، از آغاز غیبت تا پایان مدرسه بغداد»، تحقیقات کلامی، ش۲.

۲۳.میرداماد، میرمحمدباقر، (۱۳۶۷)، القبسات، تهران، دانشگاه تهران.

نقد و بررسی شبهات کتاب «اصول مذهب الشیعه» دربارهٔ بداء/عطیه سادات فیض_محمد حسن نادم

اشاره

عطیه سادات فیض(۱)

محمدحسن نادم (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۰۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۹/۱۰

چکیده

اعتقاد به آموزهٔ «بداء» از مشخصات شیعهٔ دوازده امامی است و سایر فرقه های شیعی و اسلامی یا منکر آن هستند یا در مصادیق بداء با شیعهٔ دوازده امامی متفاوتند؛ در نتیجه هنگام مواجهه با این آموزه، شبهات بسیاری را مطرح کرده اند. این مقاله به نقد و بررسی شبهات ناصر القفاری، مؤلف کتاب اصول مذهب الشیعهٔ الامامیهٔ الاثنی عشریه می پردازد و با توجه به معنای اصطلاحی «بداء» و اعتقاد مکتب تشیع به علم و قدرت نامحدود خداوند، نشان می دهد که بداء آن هنگام که برای خداوند استعمال می شود، به معنای آشکار ساختن و نمایاندن است و این ظهور برای بشر است که اتفاق می افتد؛ لذا به هیچ وجه مستلزم استناد جهل یا حدوث علم به خدا و یا برتری اهل بیت بر خداوند و یا غلو در جایگاه آنان نیست. هم چنین اعتقاد به این آموزه، برخلاف اعتقاد یهود به محدود بودن قدرتِ حق تعالی، اذعان به قدرتِ نامحدود خداوند است.

واژگان کلیدی

علم و قدرت الهی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، بداء، علم امام.

ص:۱۱۹

۱- دانشجوی دکتری شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب. (Feiz۱۰۳۰@yahoo.com)

۲- عضو هیأت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب. (Nadem۱۸۵@yahoo.com)

مقدمه

در کتب اعتقادی، آموزۀ «بداء» یکی از آموزه های پراهمیت شیعه به شمار می آید و غالباً ذیل این عنوان مباحثی به طور پراکنده از علم و قدرت خداوند بیان می گردد. برخی پژوهش گران نیز به جهت اهمیت ویژۀ این موضوع، از جهات متفاوت بدان نگریسته اند. در این میان، مخالفان این عقیده نیز بیکار ننشسته و با بیان اشکالات خود بر این آموزه، آن را مردود دانسته اند. این اشکالات نیز به طور معمول یا از روی طعن و غرض ورزی است و یا به سبب فهم نادرستی است که از این آموزه پدید آمده که در این صورت، بهتر است ابتدا مراد شیعۀ دوازده امامی از بداء مشخص گردد و روشن شود که استعمال این واژه برای خدا و خلق چگونه است.

در مقالۀ حاضر، پس از آن که سعی شده با توجه به همۀ ابعاد، به مسئله «بداء» نگاهشود و تبیینی جامع از آن ارائه گردد، در ادامه شبهات ناصر بن عبدالله القفاری، یکی ازعلما و اندیشمندان وهابیت، به این آموزه ذیل پنج محور اساسی، مطرح و نقد و بررسیشدهاست.

معنای لغوی «بداء» و کاربرد آن در قرآن

«بداء» در لغت به معنای ظهور یک شیء بعد از خفای آن و تبدل رأی و حصول نظری جدید در کار است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۱: ۱۷۸؛ معلوف، ۱۳۶۲: ۲۹؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۵۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ذیل «بدو»).لغت «بداء» در قرآن نیز با همین معانی به کار برده شده است. در برخی آیات، «بداء» به معنای ظهور شیء بعد از خفای آن است؛ مانند: «وَ بَدا لَهُم مِنَ الله ما لَم یَکونوا یَحتَسِبون» (زمر: ۴۷) و «بَل بَدا لَهُم ما کانوا یخفون مِن قَبل» (انعام: ۲۸). از سویی، در آیۀ ۳۵ سوره «یوسف» نیز بداء به معنای پیدا شدن و حاصل شدن رأی دیگری در کار است: «ثُمَّ بَدا لَهُم مِن بَعدِ ما رَأوا الآیات لیسجَنَّنَّهُ حَتّی حین».

معنای اصطلاحی «بداء»

اشاره

در اصطلاح علم کلام، «بداء» به معنای آن است که خداوند برای بنده امری را آشکار نماید. در حقیقت، گاهی قرار است در جهان تکوین حادثه ای به وقوع بپیوندد، اما به سبب برخی امور، مشیت الهی بر آن واقع می شود که آن حادثه رخ ندهد و واقعه ای جدید، برخلاف ظاهر امر و توقع عامه از جانب حق تعالی نمایان گردد.

ص:۱۲۰

در میان متفکران و متکلمان شیعه، به جز خواجه نصیرالدین طوسی که معتقد است بداء در شیعه جایی ندارد و خبر بداء خبر واحد است (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۲۲)، سایر متکلمان به اتفاق، ضمن اظهار اعتقاد به مسئله بداء، معتقدند باور به بداء به هیچ وجه به معنای علم پس از جهل و یا حصول رأی جدید برای حق تعالی نیست؛ اما دربارهٔ این که دقیقاً بداء به چه معناست، توضیحات گوناگونی بیان شده است که در مجموع می توان آن ها را در دو دسته جای داد:

۱

دستهٔ اول که بیشترِ متفکران شیعی در این دسته قرار دارند، افرادی اند که بداء را به معنای اظهار از ناحیه خداوند برای بنده می دانند و معتقدند معنای لغوی این واژه هنگام استعمال برای خداوند کاربردی ندارد. این افراد در حقیقت، بداء را وقوع یا عدم وقوع امری مشروط می دانند که خلاف تصور مردم باشد؛ برای مثال شیخ صدوق بیان می کند که بداء در خداوند به معنای «ظَهَرَ لَهُ مِنه»، یعنی ظهور بر عبد از ناحیهٔ حق است، نه به معنای ندامت در فعل. او اقرار به بداءرا واجب می داند، آن هم بدان معنا که خدا چیزی را خلق می کند و بعد آن را نابود می سازد و به آفرینش دیگری می پردازد، یا به چیزی امر می کند و سپس آن را نهی می کند یا به عکس؛ و این همانند «نسخ» در شرایع و یا «تحویل قبله» است و تغییر در این امور نیز به واسطهٔ ثبوت مصلحت در زمان حکم است؛ یعنی اگر صلاح بندگان مقتضی باشد، آنان را به انجام کاری امر می کند و اگر صلاح آنان در انجام ندادن آن باشد، آنان را از آن امر، نهی می کند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۴_۳۳۶).هم چنین شیخ مفید بر طبق آیات ۴۷ و ۴۸ سورهٔ «زمر»، بداء را به معنای ظهور از جانب خدا برای بشر می داند و معتقد است مراد از کاربرد این واژه برای خداوند، معنای لغوی تغییر رأی و یا ظهور امری که مخفی بوده نیست، چراکه تمام اشیا از ازل معلوم حق بوده است؛ بلکه به معنای ظهور امری است که ظهورش احتساب نشده یا ظن غالب بر عدم وقوع آن بوده، و اساساً اختصاص به آن چیزی دارد که در تقدیر مشروط است. از دیدگاه شیخ مفید، طریق وصول به بداء نیز سمع است و این آموزه از راه عقل قابل اثبات نیست (مفید، ۱۴۱۳ق: ۶۵_۶۷).شیخ طوسی نیز اگرچه بداء را به معنای ظهور می داند، اما معتقد است انتساب این لفظ به خداوند تنها بر وجهی قابل اضافه است؛ یعنی اگر بداء به معنای نسخ باشد، از باب توسع قابل حمل بر خداوند است؛ یعنی در مواضعی که بداء به خداوند انتساب می یابد، همچون نسخ به معنای ظهور بر مکلفین است، نه به معنای علم پس از جهل (شیخ طوسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۹). او در جایی دیگر توضیح می دهد که برخی حوادث، مشروط به اموری است و تنها با تحقق آن شروط است که اتفاق می افتد و خدا به زمان تحقق حتمی افعال و تمامی شروط آن آگاه است و

تقدم و تأخر حوادث به سبب تقدم و تأخر در تحقق شرایط است و لذا با علم نامشروط خدا ناسازگار نیست (شیخ طوسی، بی تا: ۲۶۳_۲۶۵).هم چنین علامه طباطبائی معتقد است، بداء به معنای ظهور امری از ناحیهٔ خداوند است، پس از آن که ظاهر مخالف آن بود، و این همان محو اول و اثبات ثانی است که خداوند هم عالم به هر دو است. او بر این باور است که برای امور و حوادث، دو وجود متصور است؛ یک وجود بر اساس اقتضای اسباب و علل تامه که وجودی ثابت، غیرمشروط و غیرمتخلف است، و دیگر وجودی به حسب اقتضای اسباب ناقص از قبیل شرط و علت و مانع که قابل تخلف است، و کتاب «اُمّ الکتاب» و «محو و اثبات» هم که آیهٔ قرآن معرفی می کند، عبارت است از همین دو مرحلهٔ وجود و یا مبدأ آن دو (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۵۲۲_۵۲۳). امام خمینی برای «بداء» دو معنا بیان می دارد؛ اولین معنا، «ظاهر شدن» است؛ ظاهر شدنِ امری که انسان گمان نمی کرده به وقوع بپیوندد؛ یعنی خداوند گاه چیزی را به واسطهٔ مصالحی که بشر از فهم آن عاجز است ظاهر می سازد، به طوری که انسان گمان می کند خدا قصد انجام کاری را دارد، اما او نه این کار را می کند و نه از ابتدا قصد انجام آن را داشته است. دومین معنا، «وقوع یک امر به سبب وقوع امر دیگر» است؛ توضیح آن که، برخی امور به یک دیگر وابسته اند و با بودن یکی از آن ها، حکمی ثابت است و با نبودن یکی از آن ها، حکمی دیگر و در همهٔ این امور، خداوند متعال از ابتدا آگاه است که چه واقع خواهد شد (خمینی، بی تا: ۸۳_۸۷).آیت الله خوئی نیز بداء را به معنای «ابداء و اظهار» می داند (خوئی، ۱۴۰۱ق: ۳۹۳). او معتقد است بداء دربارهٔ خدا، به معنای «ظهور ارادهٔ خداوند» است که برخلاف ظن و گمان مردم و پنهان برای آنان بوده است (بلاغی و خوئی، ۱۴۱۴ق: ۲۰).هم چنین آیت الله مکارم شیرازی می گوید: آنچه شیعه از معنای «بداء» بدان اعتقاد دارد آن است که انسان گاه طبق ظواهر علل و اسباب گمان می کند حادثه ای به وقوع می پیوندد یا آن که وقوع چنین حادثه ای به یکی از پیامبران خبر داده می شود، اما بعد می بیند آن حادثه واقع نشد؛ لذا می گوید بداء حاصل شد؛ یعنی آنچه را به حسب ظاهر واقع شدنی می دانست، محقق نشد. علت این معنا نیز آن است که گاهی انسان، تنها از علل ناقصه آگاهی دارد و بر طبق همان یعنی بدون آگاهی از شرایط و موانع تحقق _ قضاوت می کند و آن هنگام که به سبب فقدان شرط یا وجود مانع، خلاف آنچه پیش بینی کرده محقق می شود، متوجه این مسائل می گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ۱۰: ۲۴۵).

برخی نیز به طور صریح، معنای «بداء» را همان «تغییر سرنوشت» بیان کردند. از دیدگاه شهید مطهری، بداء در فعلِ حق جایز بوده (مطهری، بی تا: ۳: ۴۳۱) و به معنای تغییر سرنوشت است؛ توضیح آن که، گاه جریان اصلی عالم بر آن است تا حادثه ای رخ دهد، اما به واسطهٔ عملی خاص مانند دعا یا صدقه، جلوی وقوع آن حادثه گرفته می شود (مطهری، بی تا، ۴: ۴۳۱)؛ به دیگر سخن، معنای بداء آن است که در برنامهٔ قضا و قدر الهی تجدید نظر رخ دهد، چراکه خدا برای پس و پیش رفتن تاریخ بشر، صورت قطعی معین نکرده تا انسان به دور از هر نوع جبری، مجری قضا و قدر الهی باشد (مطهری، بی تا، ۲۵: ۵۱۴).هم چنین آیت الله سبحانی معتقد است، «بداء» در دو معنای لغوی اش برای خدا کاربردی ندارد و در احادیث امامیه نیز مراد معنای لغوی نیست، بلکه مراد تغییر مسیر و سرنوشت انسان به سبب اعمال صالح و تأثیر انسان در تقدیر خود است (سبحانی، ۱۴۲۳ق: ۲۲۹)، چراکه او عالِم به کل حوادث بوده و جهل در او راه ندارد (سبحانی، ۱۳۷۹: ۴۲۷)، و لذا معنای بداء همان «آشکار شدن امور پنهان نزد مردم» است.

۲

برخی نیز با تفسیری خاص، مراد از «بداء» را همان معنای لغوی می دانند؛ برای مثال، سید مرتضی علم الهدی معتقد است، بداء در هنگام استعمال برای خدا می تواند در معنای حقیقی و لغوی ظهور و بروز داشته باشد. او از این باب به توضیح بیان خود می پردازد که پس از امر و نهی الهی، با اتیان مأمور به حالتی حادث می شود که پیش از آن نبوده و این خود گونه ای ظهور جهت حق تعالی است؛ همان گونه که در قرآن آمده است: «وَ لَنَبلُوَنَّکم حَتّی نَعلَمَ المُجاهِدینَ مِنکم» (محمد: ۳۱). بنا بر لفظ «نعلم»، علم به جهاد در جهان خارج، پیش از تحقق وجود جهاد، موجود نبوده است. لذا سید مرتضی نیز اگرچه معنای بداء را به نسخ ارجاع داده و آن را به معنای ظهور و بروز در همان معنای لغوی می داند (علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۷)، از بیان او این نکته به دست می آید که به زعم وی نیز بداء به معنای عدمِ علمِ سابق برای خدا و یا پیدایش رأیی نو به جهت حدوث علم برای وی نیست. در مجموع آنچه از نظریات متکلمان و متفکران شیعی بیان گردید، می توان چنین نتیجه گرفت که آنچه به عنوان بداء در میان عقاید شیعه وجود دارد، صرف نظر از این که عقلاً قابل اثبات است یا سمعاً، و صرف نظر از این که همانند نسخ در تکوینیات است یا معنای دیگری دارد، به هیچ وجه به معنای حدوث علم در خدا و استناد جهل به او نیست.

«بداء» در روایات اهل بیت علیهم السلام

اشاره

روایاتی که دربارهٔ بداء وجود دارد، به دو دسته تقسیم می گردد:

دسته اول

دستهٔ اول روایاتی است که به بیان اهمیتِ اعتقاد به بداء می پردازد و عبادت و تعظیم خدا جز در پرتو بداء تحقق نمی یابد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۶).

دسته دوم

دستهٔ دوم روایاتی است که به بیان معنای «بداء» و ارتباط آن با «علم الهی» اشاره می کند و متذکر می شود که هیچ گاه بداء از روی جهل خدا نبوده و خداوند به آنچه در آن بداء حاصل می شود، آگاهی دارد و بداء زمانی رخ می دهد که هنوز حکم، به مرحلهٔ امضا و اجرا نرسیده باشد و آن هنگام که وجود خارجی پیدا کند، دیگر بدائی در آن نیست (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۸_۱۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۱۱ و ۱۲۱).در صحیح بخاری نیز از رسول خدا صلی الله علیه و اله وسلم روایت شده است: «سه نفر در قوم بنی اسرائیل بودند که به بیماری پیسی، نابینایی و کم مویی مبتلا شده بودند. برای خداوند بداء حاصل شد که آنان را امتحان کند؛ فرشته ای را نزد آنان فرستاد. آن فرشته ابتدا نزد کسی آمد که به بیماری پیسی مبتلا بود. به او گفت: چه چیزی را بیشتر از همه دوست داری؟ گفت: رنگ و پوست نیکو، چون اکنون مورد نفرت مردم هستم. سپس فرشته به او دست کشید و او سالم شد...» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۴: ۱۴۶). ابن حجر در شرح صحیح بخاری می گوید: «این که در روایت آمده است: "برای خدا بداء حاصل شد" معنایش این است که خداوند از اول می دانست، سپس آن را اظهار کرد، نه آن که چیزی بر خداوند مخفی بوده، سپس آن را آشکار کرده باشد، زیرا چنین چیزی در حقّ خداوند، محال است» (عسقلانی، بی تا، ۶: ۳۶۴).در نتیجه، به استناد صریح احادیث موجود در باب بداء، این نکته روشن می شود که بداء دربارهٔ خداوند متعال به معنای ظهور پس از خفا و یا تبدل رأی نبوده و استعمال آن در معنای لغوی دربارهٔ خداوند محال است. چراکه خداوند با علم مطلق، ازلی و تغییرناپذیرش به همه چیز علم دارد و مقصود شیعه هم هیچ گاه چنین چیزی نبوده است.

اشکالات قفاری به بداء و پاسخ به آن ها

اشاره

ناصر القفاری در کتاب أصول مذهب الشیعة الامامیة الاثنی عشریة عرض و نقد که رسالهٔ دکتری او بوده، به طرح اشکالاتی دربارهٔ مسئله «بداء» پرداخته است که نگارنده آن ها را در پنج محور بیان می کند و سپس به نقد و بررسی اشکالات وارده از سوی او می پردازد. محور اشکالاتی که او بیان کرده به شرح زیر است:

۱. عدم ذکر آموزهٔ بداء در قرآن و سنت پیامبر

اشاره

قفاری معتقد است گرچه علمای امامیه، روایات بسیاری از ائمه دربارهٔ بداء نقل کردند و فصلی از فصول کتب حدیثی و اعتقادی خود را به این آموزه اختصاص دادند، اما این آموزه در کتاب الهی و سنت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم ذکر نشده است (قفاری، بی تا، ۲: ۹۳۷_۹۳۸). او هم چنین متذکر می شود که استناد شیعیان به آیهٔ «یَمحو الله ما یَشاء وَ یُثبِت وَ عِندَهُ اُمُّ الکِتاب» (رعد: ۳۹) نیز اشتباه است، چراکه محو و اثبات با علم، قدرت و ارادهٔ خدا صورت می گیرد، بدون آن که برای او در چیزی بداء حاصل شود؛ پس چگونه برای او به بداء قائل باشیم، حال آن که هم امّ الکتاب نزد اوست و هم علم ازلیِ فراگیر دارد؟! (قفاری، بی تا، ۲: ۹۴۹.)

نقد و بررسی

اشاره

گرچه واژهٔ «بداء» به عنوان آموزهٔ کلامی در قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم ذکر نشده و استعمال این واژه در معنای اصطلاحی، از ابتکارات ائمه است، اما مفهوم و مصادیق آن در قرآن کریم و تعالیم حضرت رسول صلی الله علیه و اله وسلم فراوانبیان شده و اساساً مفاهیم موجود در آموزهٔ بداء دقیقاً از متن دین برداشت می شود و به عبارتی قرآن کریم، خود مبدع آن است. در قرآن کریم آیات بسیاری مؤید این مسئله است که بشر قادر است به واسطهٔ برخی امور، سرنوشت خود را تغییر دهد؛ حال آن که این تغییر هیچ منافاتی با علم و ارادهٔ خداوند ندارد. برخی از این آیات عبارتند از:

۱

«وَ لَو أنَّ اَهلَ القُری آمنوا وَ اتَّقَوا لَفَتَحنا عَلَیهِم بَرَکات مِن السَّماء وَ الارض وَ لکِن کذبوا فَاَخَذنا هُم بِما کانوا یکسِبون» (اعراف: ۹۶). این آیه اشاره به این سنت الهی دارد که افراد بی ایمان و... در این زندگی گرفتارند و رهایی آن ها از این گرفتاری ها، منوط به اعمالی است که خود انسان انجام می دهد و فیض و لطف خدا محدود و ممنوع نیست، همان طوری که مجازات او به قوم و ملت معینی اختصاص ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۶: ۲۷).

۲

«فَقُلت استَغفِروا رَبَّکُم إنَّهُ کانَ غَفّاراً یرسِل السَّماءَ عَلَیکُم مِدراراً وَ یمدِدکُم بِأموال وَ بَنین وَ یَجعَل لَکُم جَنّات وَ یَجعَل لَکُم أنهارا» (نوح: ۱۰_۱۲). در این جا حضرت نوح علیه السلام برای هدایت آن قوم، روی بشارت و تشویق تکیه می کند و به آن ها وعدهٔ مؤکد می دهد که اگر از شرک و گناه توبه کنند و آمرزش بطلبند، خدا درهای رحمت خویش را از هر سو به روی

آن ها می گشاید. به آن ها می گوید: نه تنها شما را از گناهان پاک می سازد، بلکه اگر چنین کنید، باران های پربرکت را پی درپی بر شما فرو می فرستد و اموال و فرزندان شما را افزون می کند و برای شما باغ های

ص:۱۲۵

خرم و سرسبز و نهرهای آب قرار می دهـد؛ به این ترتیب، یک نعمت بزرگ معنوی و پنج نعمت بزرگ مادی به آن ها وعده داد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۲۵: ۶۸_۷۰).

۳

«وَ ما کانَ الله مُعَذِّبهُم وَ هُم یَستَغفِرون» (أنفال: ۳۳). این آیه نیز به یـک قانون کلی اشاره دارد که تمسک جستن به استغفار، وسیلهٔ امنیت از عذاب الهی می شود.

۴

«وَ اذ تَاذَن رَبّکم لَئِن شَکَرتُم لَازیدَنَّکُم وَ لَئِن کَفَرتُم إنَّ عَذابی لَشَدید» (ابراهیم: ۷).در آیات مزبور که برای نمونه ذکر گردید ایمان، تقوا، استغفار و شکر از مواردی بیان شد که انسان به واسطهٔ آن ها می تواند سرنوشت خود را دگرگون سازد و خداوند جز به خواست خودِ انسان، تغییری در نعمت های آنان حاصل نمی کنـد؛ «ذلک بِانَّ للهَ لَم یَکُ مغیراً نِعمه انعمها عَلی قَوم حَتّی یُغَیِّروا ما بِانفُسِهِم» (انفال: ۵۳).

...

در کتب صحاح نیز روایاتی از رسول اکرم صلی الله علیه و اله وسلم مبنی بر همین امر بیان شده؛ برای نمونه، در صحیح مسلم از رسول اکرم صلی الله علیه و اله وسلم روایت شـده است: «مَن أحَبَّ أن یُبسَطَ لَه فی رِزقِه وَ یُنسَأ لَهُ فی أثَرِه، فَلیَصِل رَحِمَه» (نیشابوری، بی تا، ۸: ۸). در صحیح بخاری نیز از پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم روایاتی با همین مضمون نقل شـده است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۳: ۸؛ ۷: ۷۲).هم چنین به استناد روایات بسیاری که از ائمه موجود است و پیش از این بیان گردید، آنان نیز در طرح، شرح و تبیین این آموزه بسیار کوشیده اند. دربارهٔ اشکال دیگری که قفاری به فهم شیعه از آیهٔ «یَمحو الله ما یَشاء وَ یُثبِت وَ عِندَهُ اُمُّ الکِتاب» (رعد: ۳۹) وارد کرده است، به ذکر این نکته بسنده می کنیم که به اعتقاد شیعیان، این آیه بیان گرِ یـک قـانون کلی است و آن این که تحقق موجودات و حوادث مختلف جهـان دو مرحله دارد: یکی، مرحلـهٔ قطعیت که هیچ دگرگونی و تبـدیلی در آن نیست و در ایـن آیـه از آن به «اُمّ الکتـاب» تعبیر شـده؛ و دیگری مرحلـهٔ غیرقطعی و مشـروط که دگرگونی و تبـدیل در آن راه دارد و به آن «محو و اثبات» گویند (مکارم شیرازی، ذیل آیه۴۰ سورهٔ رعد)، و بداء نیز مربوط به همین مرحله از تحقق حوادث است. حـال این سخن قفاری که گفته: «محو و اثبات با علم، قـدرت و ارادهٔ خـدا صورت می گیرد، بدون آن که برای او در چیزی بداء حاصل شود»، سخن باطلی است، چراکه دقیقاً معنای بداء همان است که او در ابتدا بیـان داشـته و با علم، قـدرت و ارادهٔ خـدا صورت می پـذیرد. او در این جا به این نکته بی توجه بوده که «محو و اثبات»، همان گونه که بیان شـد، به اعتقاد شـیعیان مرحله ای غیرقطعی و مشـروط است که انجام برخی امور توسط انسان ها، شـرط تغییر آن است.

۲. اعتقاد به بداء، مستلزم استناد جهل و حدوث علم به خداوند

اشاره

قفاری، دو معنا را از قاموس برای واژهٔ «بـداء» ذکر کرده که عبارت است از: «ظهور بعـد از خفا» و «پیدایش رأی جدید». او در ادامه با اسـتناد به همین معانی لغوی می گویـد: بـداء در هر دو معنای مـذکور، مسـتلزم اسـتناد جهل و حـدوث علم به خـداوند است؛ حال آن که اسـتناد این دو به خداوند، محال است و نه تنها از بزرگ ترین عبادات به شمار نمی آید، بلکه کفر و بهتانی عظیم نسبت به خداست (قفاری، بی تا، ۲: ۹۳۸_۹۳۹).

نقد و بررسی

اشاره

قفاری چگونه می گوید اعتقاد به بداء، مستلزم استناد جهل به خداوند است، حال آن که شیعه در منظومهٔ فکری خود معتقد به وجود علمی نامحدود برای باری تعالی است؟!در قرآن کریم، آیات بسیاری بر علم مطلق و نامحدود حق تعالی دلالت دارد که در این جا به ذکر چند نمونه از آن ها بسـنده می کنیم: «إنَّ الله لا یخفی علیهِ شَیء وَ لا فِی السَّماء» (آل عمران: ۵)؛ (یعلَم خائِنَه الاَعیُن وَ ما تُخفِی الصُّدور» (غافر: ۱۹)؛ «وَ ما تَسقُطُ مِن وَرَقَهٔ إلّا یَعلَمُها وَ لا حَبَّهٔ فی ظُلُماتِ الأرضِ وَ لا رَطبٍ وَ لا یابِسٍ الّا فی کِتابٍ مُبین» (انعام: ۵۹). در روایات نیز فراوان به علم مطلق خداوند اشاره شده است؛ برای مثال، حضـرت علی علیه السـلام می فرمایـد: «یَعلَمُ عجیـجَ الوُحوش فی الفَلَوات وَ مَعاصِی العِبـاد فی الخَلَوات»؛ خداونـد از نالـهٔ حیوان ها در صـحراها و از معاصـی بنـدگان در خلوتگاه ها آگاه است (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۹). در نتیجه، شـیعه نیز بنا بر آیات قرآن و تعالیم معصومان قائل به چنین علمی برای خداونـد است و دقیقاً آن احـادیثی که ناصـر القفاری آن ها را دلیل بر ردّ بـداء می دانـد (القفاری، بی تا، ۲: ۹۵۱)، دلیلِ بر این مـدعی است که شـیعیان به هیـچ وجه، نسبتِ جهل یا حدوثِ علم را به خداوند نمی پذیرند؛ برای مثال امام صادق علیه السـلام می فرمایند: «ما بَدَأَ لِلّهِ فی شَیءٍ إلّا کانَ فی عِلمِهِ قَبلَ أن یَبدُوَ لَهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۸) و یا می فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ یَبْدُ لَهُ مِنْ جَهْل» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۸).

پس این که شـیعیان بـا اعتقاد به چنین علمی برای خداونـد، هم چنان به بـداء معتقدنـد، بـدان معناست که از دیـدگاه آنان این آموزه هیـچ گونه منافـاتی بـا علم مطلـق و نامحـدود حق تعـالی نـدارد. آنچه در این جـا حـایز اهمیت است، توجه به اقسـام و چگونگی سرنوشت انسان است، چراکه سرنوشت انسان بر دو گونه است:

۱

سرنوشتی «حتمی» (انعام: ۵۹) که تغییری در آن راه ندارد و در لوح محفوظ نگاشته شده (ر.ک: اعراف: ۳۴؛ نحل: ۶۱؛ یونس: ۴۹)؛

۲

سرنوشتی غیرحتمی (انعام: ۲؛ الرحمن: ۲۹) و تغییرپذیر که در صورت حدوث و یا حصول شروطی

ص:۱۲۷

تغییر می یابـد و این نوع سـرنوشت، در لوح محو و اثبـات نگاشـته شـده است و در حقیقت، بـداء در همین بخش راه می یـابد (رعد: ۳۹). امام باقر علیه السلام نیز در معنای کلام خداوند که فرموده: «قَضـی أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمّیً عِندَهُ»، از دو اجل که یکی «محتوم» و دیگری «موقوف» است نام می برد و می فرمایـد: «مِنَ الْاُمورِ اُمورٌ مَوقوفَـةٌ عِنـدَ اللهِ یُقَـدِّمُ مِنها ما یَشاءُ وَ یُؤَخِّرُ مِنها ما یَشا ءُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۷). در واقع می توان گفت، خداونـد تقدیری مشـروط معین فرموده که در لوح محو و اثبات ثبت شـده است. بـا توجه به حاصـل نشـدن آن شـرط، آن تقـدیر نیز محو گشـته و حکم و تقـدیر دیگری ثبت می شود؛ برای مثال، تقـدیر انسان این گونه است که اگر صدقه ندهد و دعا نکند، در فلان زمان مرگ به سـراغش آید و یا بلایی بر او نازل گردد، و حـال که او صـدقه داد و یـا دعـا کرد، آن مرگ و بلا هم از او دور می گردد؛ و این گونه نیست که بگوییم خـدا دربارهٔ آن فرد، علمِ به فرا رسـیدن مرگ او و یا نزول بلا بر او داشته و انسان به واسطهٔ صدقه و دعایش، سرنوشتش را دگرگون می سازد، به گونه ای که اتفاقی جدید خلاف آنچه خدا بدان علم داشـته واقع می گردد؛ بلکه خداوند به همهٔ آن امور با تمام شـروطش آگـاه بوده و انسان از آن جهت که به کلیـهٔ علل تامه و ناقصه و شـروط تحقق فعل آگاهی نـدارد، گاهی گمان می کنـد امری باید محقق شود، اما آن امر چون مشروط بوده، به سبب فقدان شرطش محقق نمی شود و در نتیجه، برای انسان بداء حاصل می شود. با این توضیـح و با توجه به نوع بینشی که مکتب تشیع دربارهٔ خدا و علم مطلق او دارد، روشن می گردد که معنای اصلی بـداء ــ آن هنگام که برای خـدا اسـتفاده می گردد ــ صـرف معنای «ظهور» نیست و واژهٔ «بـداء» در معنای لغوی برای خداوند کـاربرد حقیقی نـدارد، بلکه مراد از آن «اظهـار» است؛ یعنی خداونـد آنچه برای بنـده آشـکار نبوده، آشـکار می سازد و آنچه شایستهٔ مقام خداوند است، آشکار ساختن آن چیزی است که از نظر ما مخفی بوده (سبحانی، ۱۳۸۵:

۱۷۴ ــ ۱۷۸)؛ در نتیجه، لازمـهٔ قول به بـداء، اسـتناد جهـل به خـدا و یـا تغییر و حـدوث در علم ذاتی خـدا نیست و ذات اقـدس خداوند، از جهل و خفای در امور منزه بوده و دارای علمی نامحدوداست.

۳. هم عقیده بودن امامیه با یهود در مسئله بداء

اشاره

قفاری به لحاظ تاریخی، ریشهٔ اعتقاد به «بداء» را نفوذ عقیدهٔ «عبدالله بن سبأ» یهودی در میان شیعیان می داند و «مختار بن أبی عبیدهٔ ثقفی» و فرقهٔ «کیسانیه» و «مختاریه» را به عنوان قائلان به این نظریه ذکر می کند (قفاری، بی تا، ۲: ۹۳۹ــ۹۴۰).

ص:۱۲۸

نقد و بررسی

اولاً

ماجرای عبدالله بن سبأ و داستان مربوط به او، دارای دو روایت بوده و قابل استناد نیست. هم چنین دربارهٔ داستان مختار نیز در تاریخ اختلافاتی وجود دارد و حتی با فرض صحت، نمی توان آن را به عنوان اعتقاد کل شیعیان قلمداد کرد (ر.ک: پاشایی، ۱۳۹۱، ۲: ۹۶_۹۷)؛

ثانیاً

نخستین ثمرهٔ اعتقاد به بداء، اذعان به قدرت مطلق و نامحدود خداوند است، و یهودیان برخلاف شیعیان، قدرت خداوند را محدود می پندارند و معتقدند در امر سرنوشت، هیچ نوع تغییر و تبدلی راه پیدا نمی کند، زیرا خداوند پس از آفریدن جهان، مقدرات هر موجودیرا با قطعیت کامل، معین کرده است، و اثر مستقیم قطعیتِ تقدیر این است که رشتهٔ مقدرات از دست او خارج گردد و دیگر قادر به تبدیل و تغییر آن نباشد.آیهٔ شریفه: «و قالَتِ الیَهودیَدُالله مَغلولَةٌ...» (مائده: ۶۴) نیز به همین عقیده اشاره دارد. یهود بر این عقیده است که خداوند از کار ایشان فارغ شده و دیگر افزایش و کاهشی در جهان رخ نمی دهد، اما خدا در تکذیب آنان فرموده است: «غُلّت أیدیهِم وَ لُعِنوا بِما قالوا بَل یَداهُ مَبسوطَتانِ یُنفِقُ کیفَ یَشاءُ» (مائده: ۶۴).در حقیقت، شیعیان علی رغم عقیدهٔ یهود که تقدیر الهی را غیر قابل تغییر و دگرگونی می دانند، معتقدند هر گونه تدبیر، تربیت، رشد، کمال، مرگ، حیات و هر نوع تحول و دگرگونی ای تحت قدرت، سیطره و تدبیر خداوند بزرگ قرار دارد و لذا تقدیر نیز همانند سایر امور، ممکن است با اسباب گوناگونی تغییر پیدا کند و افعالی مانند دعا، صدقه و نیکی به مردم، می تواند قسمتی از مقدرات انسان را دگرگون کند و این تغییر نیز همان گونه که بیان شد، به حکم و تقدیر الهی صورت می پذیرد. در نتیجه، اعتقاد یهود به هیچ نحو با باور شیعیان دربارهٔ توحید سازگاری ندارد، چراکه آنان بر این عقیده اند که خدای بزرگ نه تنها عالم هستی را پدید آورده، بلکه هر روز در آن نقش آفرینی می کند: «کُلَّ یَوم هُوَ فی شَأن» (الرحمن: ۲۹).در اعتقاد شیعیان، همان خدایی که تقدیر نخستین را نوشته، این را نیز مقدر کرده است که هر گاه رو به سوی او آوریم و دعا کنیم و یا کار نیکی انجام دهیم، دگرگونی ای در سرنوشت پدید آید و سرنوشت دیگری جانشین سرنوشت نخستین گردد، و تقدیر نخست نیز به گونه ای نیست که قدرت خداوند را محدود کرده و قدرت تغییر را از او سلب کند؛ لذا می توان گفت اعتقاد به بداء، حقیقتاً اعتراف به قدرت نامحدود، سلطهٔ مطلقه و استمرار خالقیت خداوند است و اذعان دارد که خداوند قادر است هر زمان که خواست، تقدیری را جای گزین تقدیری دیگر کند،

و این در صورتی است که به هر دو نوع تقدیر علم داشته و هیچ تغییری در علم وی رخ نداده است.

۴. مسئله بداء، وسیله ای برای اثبات علم غیب امام

اشاره

قفاری این نکته را متذکر می شود که امامیه از سویی معتقد است، ائمه دارای علم غیب بوده، بر همه چیز آگاهند و هیچ چیزی از آنان پوشیده نیست (در این راستا به روایتی از کتاب اصول کافی استناد می کند)، و از سوی دیگر، به محض آن که امامان علیهم السلام از وقوع حادثه ای خبر می دهند و آن حادثه محقق نمی گردد، می گویند بداء حاصل شده است (او در این باره به حدیث أبوحمزه، ماجرای امامتِ اسماعیل پس از امام صادق علیه السلام و روایت پایان دولت بنی عباس استناد کرده)؛ و در نهایت این نتیجه را می گیرد که چون عدم تحقق اخباری که از سوی امامان علیهم السلام بیان شده، سبب خدشه دار شدن علم غیب آنان می شود، شیعیان از آموزۀ «بداء» به عنوان حیله ای برای پوشاندن کذب سخن امامان علیهم السلام استفاده می کنند (قفاری، بی تا، ۲: ۹۴۰_۹۴۳). او در ادامه بیان می کند که اساساً شیعیان با غلو در جایگاه ائمه، در توحید الوهی و ربوبی خدشه وارد می کنند و ائمه را در جایگاه خدا دانسته و از خلف وعده، اختلاف در گفتار، تغییر رأی و پیدایش رأیی جدید تنزیه کرده و آنان را عالم به غیب می دانند و اعتقاد به بداء هم اثر همین غلو است (قفاری، بی تا، ۲: ۹۴۳ و ۹۵۲).

نقد و بررسی

اشاره

در نقد سخنان قفاری در این باب، باید به چند نکته توجه کرد:

یک

باب اتصال به عالم غیب و کسب اطلاع از آن برای غیرخدا نیز باز است (ر.ک: جن: ۲۷_۲۶؛ تکویر: ۲۶؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۷_۱۴۸)، و این مسئله که برخی دارای علم غیبند، عجیب و دور از ذهن نیست (برای مطالعۀ بیشتر ر.ک: شاکر اشتیجه و برنجکار، ۱۳۹۱، ۱۰:

۶۸-۶۹).

دو

در کتب روایی و تاریخی شیعه، هیچ موردی یافت نمی شود که ائمه خبر قطعی از وقوع امری بدهند و آن امر محقق نگردد و عموماً آنچه به طور قطع بیان کرده اند، امور حتمی ای بوده است که اتفاق افتاده و بداء هم در آن راه نداشته. اما این که

اخباری از سوی آنان بیان شود و سـپس بداء حاصل گردد، یا به لحاظ سـندی ضعیف است و یا خود امام علیه السلام قرینه ای بر عـدم قطعیت آن بیان کرده و آن را به طور قطع مطرح نکرده است (ر.ک: کظیمی، بی تا: ۴)، که در ادامه به مواردی از این قبیل اشاره خواهد شد.

سه

حتی اگر چنین هم پیش آید که امامی از وقوع حادثه ای خبر دهد و آن حادثه محقق نگردد، به این معنا نیست که او دارای علم غیب نبوده، بلکه به این معناست که علم غیب اوبی حد و حساب و از پیش خود نیست و به آن اندازه که خدا اراده کند، او نیز از غیب اطلاع می یابد. در حقیقت، خداوند علومی از غیب را در اختیار پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امامان علیهم السلام قرار داده است، اما وعدهٔ قطعی به وقوع آن نداده، چراکه بسیاری از این امور، مشروطند که تنها با تحقق شرطشان محقق می گردند؛ از همین روست که زراره از امام باقر علیه السلام نقل می کند که پدر بزرگوارشان، امام سجاد علیه السلام فرمودند: «لَولا آیَهٔ فی کِتابِ اللهِ لَحَدَّثتکُم بِما یَکون إلی یَومِ القیامَهٔ، فَقُلت ایَّه آیَهٔ؟ قال: "یَمحو الله ما یَشاء وَ یُثبِت وَ عِندَهُ امُّ الکِتاب"» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۱۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۲۱۵). هم چنین امام صادق علیه السلام دربارهٔ علم رسول اکرم صلی الله علیه و اله وسلم می فرماید: «إنَّ اللّه عَزَّ وَ جَلَّ اَخبَرَ مُحَمَّداً صلی الله علیه و اله وسلم بِما کانَ مُنذُ کانتِ الدُّنیا وَ بِما یَکونُ الی انقِضاءِ الدُّنیا وَ اَخبَرَهُ بِالمَحتومِ مِن ذلِکَ وَ استَثنی عَلیهِ فیما سِواهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۴۸).

چهار

اشاره

قفاری برای اثبات مدعایش، نمونه هایی را ذکر کرده که در آن ها ائمه خبر از وقوع برخی حوادث داده اند، اما به سبب بدائی که حاصل شده، آن واقعه محقق نشده است. در این جا لازم است به بررسی مستندات او بپردازیم:

حدیث أبوحمزه:

قفاری روایتی را نقل کرده که در آن بزرگان شیعه به نقل از أبو جعفر، پیروان را به برپایی حکومت بعد از هفتاد سال وعده داده اند و آن هنگام که این وعده محقق نشده، گفته اند: برای خدا بداء حاصل شد (قفاری، بی تا، ۲: ۹۴۰_۹۴۱)؛ البته معنای روایت از سوی قفاری با دقت بیان نشده. اصل روایت بر طبق همان سندی که او از بحارالأنوار می دهد، بدین شرح است: حسن بن محبوببه نقل از أبوحمزه ثمالی به نقل از امام محمد باقر علیه السلام ، دربارهٔ فرمودهٔ امام علی علیه السلام در باب آسایش جامعه پس از هفتاد سال بلا، بیان می کند: به سبب شهادت امام حسین علیه السلام و غضب پروردگار بر اهل زمین، این مسئله تا سال ۱۴۰ به تأخیر افتاد و سپس چون شیعیان رازداری نکردند، خداوند مجدد آن را به تأخیر انداخت، به گونه ای که وقتی را برای آن در نزد امامان علیهم السلام قرار نداد و خدا آنچه را خواهد، محو می کند و تثبیت می کند و اصل کتاب نزد اوست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۱۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۲۱۸؛ کافی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۶۸).

برخی معتقدند این حدیث هم به لحاظ سند و هم به لحاظ محتوا، مشکلاتی دارد. در سند این حدیث، حسن بن محبوب از أبو حمزه ثمالی روایت می کند، در صورتی که وفات أبوحمزهٔ ثمالی در سال ۱۵۰ قمری و وفات حسن بن محبوب در هفتادوپنج سالگی در سال ۲۲۴ قمری

بوده است؛ در نتیجه هنگام وفات أبوحمزه ثمالی، یک سال بیشتر نداشته و نمی توانسته از او روایت نقل کند؛ پس قطعاً بین او و أبوحمزه ثمالی شخص دیگری واسطه بوده که نامش معلوم نیست و برای همین، این حدیث را نمی توان معتبر دانست. علاوه بر آن، احادیث معتبر بسیاری بر این نکته دلالت دارند که ظهور حضرت مهدی و حکومت صالحان به این زودی نخواهد بود و تا زمان ظهور، تحولات و حوادث بسیاری رخ خواهد داد و مؤمنان امتحان های بزرگی را پشت سر خواهند گذاشت. جالب آن که، بسیاری از این سخنان از خودِ حضرت علی علیه السلام نقل شده؛ لذا نمی توان پذیرفت که ایشان بدون هیچ قرینه ای، به طور قطع زمان ظهور را سال ۷۰ اعلام کرده باشند و پس از سال ۷۰، آن هنگام که همه دیدند ظهور اتفاق نیفتاد، امام باقر علیه السلام از بدائی سخن بگویند که سبب به تأخیر انداختن این امر شده است (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۳۷_۱۴۹).اما اصل روایتی که «عمرو بن حمق» از حضرت علی علیه السلام نقل کرده، این است: در آن هنگام که حضرت علی علیه السلام ضربت خورده بود، به حضورش شرفیاب شدم. آن حضرت فرمود: «ای عمرو! من از شما جدا خواهم شد... تا سال هفتاد، بلاهایی واقع خواهد شد... .» عرض کردم: آیا بعد از آن گشایش است؟ فرمودند: «آری؛ بعد از بلا آسانی و گشایش است و خدا آنچه را خواهد، محو می کند و تثبیت می کند و اصلِ کتاب نزد اوست» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۲: ۲۱۷).

در این حدیث، همان گونه که مشاهده می شود: اولاً برخلاف آنچه قفاری گمان کرده (قفاری، بی تا، ۲: ۹۴۰)، امام علی علیه السلام خبر از حتمی بودن برپایی حکومت توسط شیعیان و یا ظهور حضرت مهدی در سال ۷۰ نمی دهند، بلکه تنها به این سنت الهی اشاره می کنند که بعد از هر سختی ای آسانی است؛ ثانیاً، خود حضرت با قرائت آیهٔ ۳۹ سورهٔ «رعد»، این نکته را یادآور می شوند که این امر، امری حتمی نیست (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۴۹).

امامتِ اسماعیل:

قفاری دربارهٔ ماجرای امامتِ اسماعیل نیز می گوید: در روایات شیعه، اخباری از امام صادق علیه السلام وجود دارد که ایشان امامت را پس از خود، از آنِ فرزندش اسماعیل می دانسته و وقتی اسماعیل پیش از پدر از دنیا می رود، ایشان برای حلّ این معضل می فرمایند: «ما بَدا لِلهِ کَما بَدا لَهُ فی إِسماعیلَ ابنی...» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶)، و پیدایش طایفهٔ بزرگ «اسماعیلیه» نیز به سبب همین ماجراست (قفاری، بی تا، ۲: ۹۴۱).در این جا نیز قفاری، کلام شیخ صدوق را کامل ذکر نکرده و تنها به نقل قولِ آن قسمتی از کلام او پرداخته که مؤید سخنش بوده است؛ اما آن مهم که قفاری آن را بیان نکرده، روایت

دیگری است که شیخ صدوق در ادامه آورده و به جای عبارت «اسماعیل اِبنی»، در آن «اسماعیل اَبی» آمده است و در بیان ماجرای مربوط به حضرت ابراهیم علیه السلام و ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام است و شیخ صدوق در هر دو روایت، تردید می کند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶). علاوه بر آن، امامان علیهم السلام هیچ گاه در جانشین خود مردد نمی شدند و همواره می دانستند چه کسی پس از آنان امام خواهد بود، چراکه روایاتی وجود دارد که در آن نامِ دوازده امام دقیقاً ذکر شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۳: ۲۸۹؛ خزاز قمی، ۱۴۰۱ق: ۵۳_۵۴)

پایان دولت بنی عباس:

قفاری دربارهٔ دولت بنی عباس نیز به نقل از تفسیر قمی می گوید: روایت طولانی ای وجود دارد که از پایان دولت بنی عباس خبر می دهد و در نهایت، امام شیعیان می گوید: اگر از چیزی به شما خبر دادیم، چه اتفاق افتاد، چه خلافش واقع شد، بگویید خدا و رسولِ او راست می گویند؛ و در حقیقت به مقتضای عقیده به بداء، شیعه به تسلیم در برابر تناقض، اختلاف و دروغ، امر شده است (قفاری، بی تا، ۲: ۹۴۲). اما آنچه در روایت از قول امام باقر علیه السلام ذکر شده آن است که ایشان پس از توصیف وضعیت دولت بنی عباس و برخی سلاطین که دقیقاً هم به حقیقت پیوسته است، در پاسخ کسی که از پایان دولت بنی عباس از ایشان سؤال کرد، فرمودند: «لَم یوقت لَنا فیهِ وَقت» (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۱۰_۳۱۱).

پنج

در میان علما و متفکران شیعی، دو رویکرد دربارهٔ علم غیب پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امامان علیهم السلام وجود دارد که در هیچ کدام از این دو رویکرد، یکسانی و یا جانشینی آنان با خداوند مطرح نشده است؛ توضیح آن که، اغلب متکلمان متقدم امامیه، برای خداوند قائل به علمی نامحدودند، اما برای پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امامان علیهم السلام ، قائل به علم غیبی محدودند، و این خود نشان دهندهٔ آن است که آنان هیچ گاه ائمه را در جایگاه خدا نمی دانند. در قرآن کریم نیز آیاتی مؤید اعتقاد این دسته از متکلمان است و برای خداوند علمی متفاوت از انسان ها را شرح می دهد (ر.ک: انعام: ۵۰ و ۵۹؛ یونس: ۲۰). هم چنین روایاتی وجود دارد که دلیل بر نامحدود بودن علم خدا و تفاوت آن با علم پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امامان علیهم السلام است، که پیش از این نمونه هایی از آن به نقل از امام صادق علیه السلام ذکر شد (ر.ک: پاسخ به شبههٔ شمارهٔ ۲ و ۴).اما متکلمان متأخر و برخی دیگر از متفکران شیعی، به سبب برخی استدلال های عقلی دربارهٔ «انسان کامل» و «خلیفهٔ الله» بودن او و برخی روایات، به علم نامحدود پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امامان علیهم السلام اعتقاد دارند؛ برای مثال در روایتی آمده: «الإمَامُ عَالِمٌ بِجَمِیعِ مَا یَحتَاجُ إلَیهِ النَّاس کُلّه» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۹۹)؛ و یا «الإمَامُ عَالِمٌ بِمَا کَانَ وَ مَا یَکوُن وَ مَا هُوَ کَائِن» (شیخ صدوق،

۱۳۹۸ق: ۳۰۵؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۶۰_۲۶۲). هم چنین در قرآن نیز در کنار تمام آیاتی که علم غیب را مخصوص ذات خدای متعال و منحصر در ساحت او می داند، آیه ای وجود دارد که قائل به استثنایی در این امر است؛ آن جا که می فرماید: «عالِمُ الغَیبِ فَلا یُظهِرُ عَلی غَیبِهِ اَحَداً اِلّا مَنِ ارتَضی مِن رَسولٍ» (جن: ۲۷_۲۶). این آیه نشان می دهد، اختصاصِ علم غیب به خداوند به این معناست که کسی جز خدا، غیب را مستقلاً و از پیش خود نمی داند، اما ممکن است پیغمبران پسندیده به تعلیم خدا، از آن مطلع شوند و نیز ممکن است پسندیدگانِ دیگر نیز به تعلیم پیغمبران آن را بدانند؛ چنان که در بسیاری از روایات آمده که پیغمبر و نیز هر امامی درآخرین لحظات حیات، علمِ امامت را به امامِ پس از خود می سپارد (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲: ۲۴۴).همین دسته نیز معتقدند گرچه علم پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امامان علیهم السلام همانند علم خداست، اما خداوند چون واجب الوجود است، علمش نیز ذاتی است و علم پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امام علیه السلام از آن جهت که ممکن الوجودند، علمی بالعرض و از ناحیهٔ خداوند است؛ در نتیجه، حتی این دسته نیز امامان علیهم السلام را در جایگاه خدا نمی دانند و قائل به تفاوتی عظیم بین آنان و خداوند هستند که همان، ذاتی و عرضی بودن علم است.

۵. اشکال به تفسیر برخی علمای امامیه دربارهٔ بداء

اشاره

قفاری در میان اشکالات و ایراداتی که دربارهٔ بداء مطرح می کند، کلام برخی بزرگان شیعه، چون خواجه نصیر الدین طوسی، شیخ صدوق، شیخ طوسی و کاشف الغطا را متذکر می شود و سپس به آن ها نیز ایراداتی را وارد می کند. او کلام خواجه نصیر الدین طوسی را خلاف واقع می داند و بر این عقیده است که بداء، برخلاف نظر خواجه که آن را از عقاید امامیه نمی داند و می گوید: «قول به بداء تنها در یک روایت وجود دارد که آن هم خبر واحد است»، از عقاید مهمّ شیعه به شمار می رود و روایات بسیاری هم در این باب وجود دارد (قفاری، بی تا، ۲:۹۴۳_ ۹۴۴).از شیخ صدوق نیز عبارتی را به استناد کتاب التوحید می آورد که گفته: «بداء بدین معناست که خدا چیزی را خلق می کند و بعد آن را نابود کرده و به آفرینش دیگری می پردازد.» سپس این سخنان را خارج از موضوع بداء قلمدادمی کند. قفاری در ادامه، به این که او بداء را به نسخ برمی گرداند، اشکال وارد کرده و بیان می دارد: در نسخ هیچ گاه بداء حاصل نمی شود،چراکه حکم اول از ابتدا در علم خدا موقت بوده و بداء در این جا از سوی خدا برای ما و در علم ماست، نه در علم خدا، چراکه بداء نافی علم مطلق خداوند است (قفاری، بی تا، ۲: ۹۴۴_ ۹۴۵).

قفاری معتقد است، در همه جا نسبتِ بداء صراحتاً به خداست، نه خلق و لذا تأویل شیخ طوسی و کاشف الغطا از بداء صحیح و مجاز نیست، چراکه شیخ طوسی در توضیح آموزۀ «بداء» این نکته را یادآور شده بود که معنای «بَدا لله فِیه»، در حقیقت «بَدا مِنَ الله فِیه» است و آن جا که بیان شده «بدا لله فِي إسمَاعیل»، یعنی از سوی خدا برای مردم آشکار شد، چراکه آنان گمان می کردند امامِ پس از امام صادق علیه السلام ، اسماعیل است، اما پس از مرگ او به بطلان چنین عقیده ای آگاه شدند. کاشف الغطا نیز گرچه معنای حقیقی بداء را ظهور پس از خفا می داند، اما معتقد است دربارۀ خدا مراد «ظُهُور الشِيء مِنَ الله» یا «بَدا حُکمُ الله» و یا «بَدا شَأنُ الله» است.

نقد و بررسی

همان گونه که بیان شد، اعتقاد به بداء از مهم ترین اعتقادات شیعه است و کلام شیخ صدوق نیز دقیقاً در همین موضوع است و او بداء را به معنای ظهور و تجدد ارادۀ خدا می داند، اما نه به سبب جهل. در واقع همان گونه که در نسخ، حکم اول از ابتدا در علم خدا موقت بوده است، در بداء نیز تقدیر اول مشروط است و گاه به واسطۀ تغییر این شروط که البته برای خدا از ابتدا روشن بوده، از افعال خدا برای بشر چیزی ظاهر می شود که خلاف آن را تصور می کرده است. هم چنین اشکال قفاری بر کلام و تفسیر برخی علما که «بَدا لله» را در معنای «بَدا مِنَ الله» و یا «ظُهورُ الشيء مِنَ الله» گرفته اند وارد نیست، چراکه به استناد کتاب المغنی، در کلام عرب نیز یکی از معانی «لام» جارّه «مِن» است (ابن هشام، ۷۶۱ق، ۱: ۲۱۳) و لذا بیان چنین معنایی از این عبارت، تأویل دور از ذهنی به شمار نمی آید. افزون بر آن، وقتی فردی در نظر داشته باشد به آموزه ای از منظومۀ فکری دین، فرقه و یا گروهی شبهه و خدشه وارد کند، باید ابتدا بداند آن افراد، خود چه معنایی از آن آموزه را اراده کرده اند، و این همان چیزی است که قفاری در مقام بیان شبهه و نقد این آموزه، هیچ توجهی به آن نکرده است، چراکه وقتی مجموع علمای شیعه دربارۀ معنای بداء چنین می گویند، دیگر اشکال قفاری پوچ و بی مورد است. در حقیقت ایراداتی که قفاری به مسئله بداء وارد کرده است، تنها دعوایی لفظی آن هم بر پایۀ عناد، لجاجت و منازعات فرقه ای است.

نتیجه گیری

واژۀ «بداء» گاه برای انسان به کار می رود و گاه برای خداوند. با توجه به معانی ای که از بداء بیان گردید، روشن شد که بداء در معنای لغوی، تنها برای انسان استفاده می گردد و کاربرد آن

ص:۱۳۵

برای خداوند در معنای اصطلاحی جایز است. در حقیقت وقتی در مکتب شیعه از بداء صحبت می شود، به معنای ظاهر شدن چیزی پس از خفای آن و یا پیدایش رأیی جدید، آن هم به سبب جهل برای حق تعالی نیست و این ظهور برای بشر است که اتفاق می افتد و برای خدا معنایی جز آشکار ساختن و نمایاندن ندارد، چراکه خداوند دارای علمی مطلق و نامحدود است. هم چنین اعتقاد به این امر که انسان به واسطهٔ عمل و رفتارش می تواند در سرنوشت خود تغییر حاصل کند، نه تنها هیچ گونه منافاتی با قدرت نامحدود پروردگار ندارد، بلکه اساساً از آن جهت که این تغییر در نهایت به دست خدا صورت می گیرد، دلیلی است بر این که خداوند دارای قدرتی نامحدود است و زیبایی آموزهٔ بداء نیز در همین امر است که انسان در عین اعتقاد به علم و قدرت خداوند، گاه خود را در تعیین سرنوشتش دخیل بداند و امیدوار باشد به این که می تواند با دعا، استغفار و عملکردی شایسته، سرنوشتی بهتر برای خود رقم بزند. در نتیجه، بدائی که شیعه بیان می کند، نه مستلزم استناد جهل به خداوند است و نه محدودکنندهٔ قدرتش. در واقع، قفاری با در نظر گرفتن معنای لغوی بداء هنگام کاربرد برای خداوند و عدم توجه به معنای اصطلاحی این واژه، در دام این شبهات افتاده و فهم نادرستی را از روایات و سخنان متکلمان شیعه ارائه داده است؛ حال آن که به استناد صریح روایات و کلام متکلمان، ذات خداوند از استناد هر گونه جهل و حدوث علمی مبرّاست و خدا دارای علمی مطلق و نامحدود است. در باب علم غیب امامان علیهم السلام نیز قفاری با زدن اتهام کفر و غلو به شیعیان، از بحث صحیح کناره گرفته و تنها به ذکر این نکته بسنده کرده که شیعیان از بداء به عنوان وسیله ای برای مخفی کردن عدم صحت کلام امامان علیهم السلام استفاده کرده اند؛ اما بیان شد که در میان شیعیان، چه آنان که علم پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امامان علیهم السلام را به لحاظ کمّ و کیف ــ و نه به لحاظ ذاتی و عرضی بودن ــ با خداوند یکسان می دانند و چه آنان که معتقد به علم محدود برای پیامبر صلی الله علیه و اله وسلم و امامان علیهم السلام هستند، هیچ کدام امام را در جایگاه الوهی نمی دانند. علاوه بر این، در تعالیم شیعه بارها از زبان ائمه به بداءپذیری برخی وقایع اشاره شده است و لذا بی اساسیِ اتهام های قفاری بر کسی پوشیده نیست.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغهٔ، قم، عبدالسلام محمد هارون.

۳.ابن هشام، عبدالله بن یوسف، (۷۶۱ق)، مغنی اللبیب، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی نجفی.

۴.ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ق)، لسان العرب المحیط، بیروت، دارالجلیل و دار لسان العرب.

۵.ابن نعمان (شیخ مفید)، محمد، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، قم، المؤتمر العالمی لشیخ المفید.

۶.البخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، استانبول، دارالفکر.

۷.العسقلانی، شهاب الدین بن حجر، (بی تا)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفه.

۸.القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج بن مسلم، (بی تا)، الجامع الصحیح (صحیح مسلم)، بیروت، دارالفکر.

۹.القفاری، ناصر بن عبدالله بن علی، (بی تا)، أصول مذهب الشیعة الامامیة الإثنی عشریه، بی جا.

۱۰.بلاغی، محمدجواد و سیدابوالقاسم خوئی، (۱۴۱۴ق)، رسالتان فی البداء، قم، باران.

۱۱.پاشایی، وحید، (۱۳۹۱)، «پاسخ به شبهات ناصر القفاری دربارهٔ بداء»، معرفت کلامی، ش۲، ص۸۹_۱۰۶.

۱۲.خزاز قمی، علی بن محمد، (۱۴۰۱ق)، کفایة الأثر، قم، بیدار.

۱۳.خمینی، روح الله، (بی تا)، کشف الأسرار، بی جا، محمد.

۱۴.خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۰۱ق)، البیان، بیروت، انوارالهدی.

۱۵.سبحانی، جعفر، (۱۳۷۹)، اضواء علی عقائد الشیعة الامامیة و تاریخهم، تهران، مشعر.

۱۶.______________، (۱۴۲۳ق)، محاضرات فی الالهیات، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام .

۱۷.سیدرضی، ابوالحسن محمد، (۱۳۷۱)،نهج البلاغه، ترجمه و شرح سید علینقی فیض الاسلام، تهران، انتشارات فیضالاسلام.

۱۸.شاکر اشتیجه، محمدتقی و برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، «مسئله آگاهی از غیب و امکان آن از نگاه مفسران»، فصلنامه مطالعات تفسیری، ش ۱۰.

۱۹.شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

۲۰.صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۳۷۷)، گفتمان مهدویت، قم، مسجد مقدس جمکران.

۲۱.طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۲.______________، (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل علامه طباطبائی، قم، بوستان کتاب.

۲۳.طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)،تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دارالاضواء.

۲۴.______________________، (۱۴۰۳ق)، عدة الأصول، تحقیق: محمد مهدی نجف، قم، آل بیت.

۲۵.______________________، (بی تا)، کتاب الغیبة، تهران، مکتبة نینوی الحدیثه.

۲۶.علم الهدی، سید مرتضی، (۱۴۰۵ق)، جوابات المسأله الرازیه، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.

۲۷.عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران، چاپخانه علمیه.

۲۸.قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، قم، مؤسسه دارالکتاب.

۲۹.کظیمی، سیدمحمدحسین، (بی تا)، بداء در الکافی (مجموعه مقالات کنگره کلینی)، بی جا.

۳۰.کلینی رازی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۱.مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.

۳۲.مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار شهید مطهری، بی جا، انتشارات صدرا.

۳۳.معلوف، لویس، (۱۳۶۲)، المنجد، تهران، اسماعیلیان.

ص:۱۳۷

۳۴.مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۷)، تفسیر نمونه، قم، دارالکتب الاسلامیه.

۳۵.میرداماد، محمدباقر، (۱۳۷۴)، نبراس الضیّاء و تسواء السّواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدّعاء، تعلیق: ملاعلی نوری، تصحیح و تعلیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران، هجرت.

خلاصه المقالات باللغه العربيه

دراسه و نقد رأی الدكتور عابد الجابری بشأن منا شئ التشيع /علی رضا آل بويه/حمزه علياسلامی نسب

اشاره

علی رضا آل بويه (۱)

حمزه علیاسلامی نسب (۲)

الدكتور محمد عابد الجابری من مشاهير المفكرين العرب فی العصر الحاضر، و استطاع أن يكسب سمعه وشهره فی الأوساط العلميه العربيه و الغربيه. و قد حاول أن يبدی حلولاً بشأن بعض المشاكل التی يواجهها العالم العربی، و لهذا فقد تناول بالبحث التراث الخماسی التالی: الإيرانی، و اليونانی، و الصوفی، و الإسلامی المحض، و العربی المحض. و انتهی إلی أن جذور تأخر العرب تمتد الی التشيع الذی هو بعيد عن الإسلام و من ثمار تراث العصر الجاهلی، و فی الغالب هو متأثر بالتراث الإيرانی و اليمنی و الاسرائيليات التی خلفها عبد الله بن سبأ، و المختار و محمد بن الحنفيه. المقال الحاضر يستعرض تقريراً عن جذور التشيع فی مؤلفات عابد الجابری و يبين أخطاءه و زلله و ادعاءاته العاريه عن الأدله و أحكامه المسبقه و الناقصه أو المستنده إلی مصادر سنيه محضه.

الألفاظ المحوريه

عابد الجابری، التشيع، اليمنيون، المختار، عبد الله بن سبأ.

ص:۱۳۹

۱- دكتور فی معهد العلوم و الثقافه الاسلاميه (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) و عضو مجمع الكلام الاسلامی للحوزه العلميه. (alireza.alebouyeh@gmail.com)

۲- طالب دكتوراه/ الفلسفه الإسلاميه ـ جامعه باقرالعلوم (islaminasab@hotmail.com). ()

التمييز بين الخلق و الفاعليه، نظريه ناقصه للفرار عن الجبر و التفويض /السيد حسن الطالقانى

اشاره

السيد حسن الطالقانى(۱)

أبديت على مر التأريخ وجوه عديده و آراء مختلفه بشأن العلقه بين إراده الله سبحانه و بين إراده الإنسان، و مسأله فاعليه الإنسان. و فى الفرق الإسلاميه من يرى لزوم ترسيخ حاكميه الله و إرادته و نفى فاعليه الإنسان، و لهذا قالوا بالجبر. فى قبال ذلك يرى آخرون لزوم الحفاظ على دور الإنسان و فاعليته، فمالوا للقول بالتفويض. و فى تيار أصحاب الحديث من فرّق بين «الفعل» و «المفعول»، و حاولوا بذلك إبداء حلّ للإشكال المذكور. و يرى أصحاب هذه النظريه أن أفعال المخلوقات على الرغم من كونها مخلوقه و مفعوله لله إلا أنها ليست من فعله، و إنما هى فى الحقيقه أفعال الإنسان. و يبدو أن هذا الجهد لازال مبتلى بالجبر وفق مبانى أصحاب الحديث.

الألفاظ المحوريه

اصحاب الحديث، الجبر، التفويض، فاعليه الإنسان.

ص:۱۴۰

۱- عضو الهيئه العلميه فى مركز أبحاث القرآن و الحديث؛ طالب دكتوراه فى جامعه الأديان و المذاهب/ مذاهب الكلامى، و عضو مجمع الكلام الاسلامى للحوزه العلميه.

بحث حول الجبر الفلسفی و سلطنه النفس، فی کلمات المحقق الخوئی /محمّدعلی الاسماعیلی

اشاره

محمّدعلی الاسماعیلی(۱)

عدت بعض المسائل الفلسفیه أساساً و منشأ للقول بالجبر، و من أهمها مسألتان: قاعده وجوب السابق، و کون الإراده غیر اختیاریه. فیری بعض الأصولیین أن «قاعده وجوب السابق» خاصه بالعلل الموجَبه، و أن عله صدور الأفعال الاختیاریه هو السلطنه و تنفیذ قدره النفس. فقد حاول هؤلاء إبداء حلّ جدید لمسأله الجبر و الاختیار و هو ما یسمی ب_«نظریه الطلب» أو «نظریه سلطنه النفس». و قد أوضح المحقق الخوئی هذه النظریه، و حاول الدفاع عنها عند بیانه لآراء الفلاسفه. المقال الحاضر _ بأسلوبه الوصفی التحلیلی _ یحاول بیان و تقییم رأی المحقق الخوئی.

الألفاظ المحوریه

الجبر الفلسفی، الاختیار، سلطنه النفس، ضرورهالعلّیه،الفاعل الموجَب.

ص:۱۴۱

۱- خریج السطح الرابع فی جامعهٔ المصطفی العالمیه و دکتوراه فی علم الکلام فی المرکز التخصصی لعلم الکلام. (mali.esm۹۱@yahoo.com)

النبی و معرفه لغه قومه/حسین بهرامی اقدم

اشاره

حسین بهرامی اقدم(۱)

یری البعض ضروره معرفه النبی بلغه قومه اعتماداً علی قوله تعالی: «مَا أرسَلنَا مِن رَسُولٍ اِلّا بِلِسَانِ قَومِه»، و أنه لم یبعث نبی إلّا وهو عارف بلغه قومه. و نظراً للمعنی المذکور للآیه فقد تم الإشکال علی نبوه خاتم الأنبیاء صلی الله علیه و اله وسلم بأنه مبعوث للعرب فحسب، و أن رسالته لیست بعالمیه. و قد أجیب عنه بأنحاء عدیده نظیر استثناء النبی الأکرم أو أنبیاء أولی العزم من هذه القاعده، أو تفسیر «القوم» بمن یعاشرهم.و الذی أراه بلحاظ قواعد اللغه العربیه و قواعد فهم المحاورات، أن الفهم المذکور للآیه خاطئ، و أن الآیه داله علی نفی إرسال نبی إلی قوم من أبناء لغه أخری فی عصر البعثه، لامطلقاً. و علیه فإن الاستناد للآیه لطرح الإشکال المذکور سیکون خاطئاً، کما أن الإجابات المذکوره سوف لاتکون صحیحه.

الألفاظ المحوریه

المعرفه بلغه القوم، لغه الأنبیاء، النبی و معرفه لغه قومه، الرساله العالمیه، أقوام الأنبیاء.

ص:۱۴۲

۱- خریج السطح الرابع فی الحوزه العلمیه. (bahramiagdam@gmail.com)

النهج المنسی لظاهره النسخ فی کلام الإمامیه /السید ابراهیم الموسوی

اشاره

السید ابراهیم الموسوی(۱)

النسخ ظاهره تشریعیه تبرز بشکل تغییر الحکم الأول إلی حکم آخر. و قد شغل تحلیل هذه الظاهره أذهان المفکرین الإسلامیین منذ قدیم الأیام. و تحلیلها فی الرأی السائد هو أن النسخ بمعنی بلوغ الحکم تاریخ انقضائه، و علی الرغم من جهلنا بکونه محدوداً بأمد معین فإن الله سبحانه عالم بکلا الحکمین منذ البدایه. إلا أن هذا التحلیل یرتکز علی ثلاث دعائم کلامیه هی: «الإراده»، «العلم»، «الحکمه». و إذا ما راجعنا الروایات الإسلامیه و آراء قدماء المتکلمین وجدنا اختلافاً فی المحاور المذکوره، و هو ما ینتهی بنا إلی تحلیل النسخ بنحو آخر. فعلی ضوء هذه النظره یکون النسخ تغییراً حقیقیاً و واقعیاً للحکم التشریعی وفقاً للمصالح و المفاسد، بل لاینبغی تقیید النسخ بالأحکام المقیده و المشروطه، کما لاینبغی عدّ التغییر الطارئ ظاهریاً.

الألفاظ المحوریه

النسخ، الاراده، المصلحه، المفسده.

ص:۱۴۳

۱- دکتوراه فی جامعه المصطفی العالمیه، قسم الفقه و الاصول. (sabm۱۳۳۸@gmail.com)

تحلیل مفهوم «البداء» علی ضوء روایات اهل البیت/سیدجمال الدین موسوی

اشاره

سیدجمال الدین موسوی(۱)

مفهوم «البداء» من المفاهیم المسلّمه و التی لایمکن انکارها فی کلام الإمامیه. و المسأله الأساسیه فی هذا المقال هی بیان هذا المفهوم و کیفیته من منظار روایات أهل البیت بنحو ینسجم مع مبانی معرفه الله فی أبواب العلم و الحکمه و القدره و الإراده. حیث وقع البحث بین المتکلمین منذ القدیم فی حقیقه البداء، و إن أکثر القائلین بالبداء یرون أنه بمعنی النسخ وذلک لبعض الإشکالیات. و بدراسه الروایات الوارده بهذا الشأن و دراسه مبانی الآراء المطروحه نظیر العلم و الإراده، یبدو لنا إمکان إبداء تحلیل مغایر للتحلیلات المطروحه و ذلک بأن یفسّر بتغییر الإراده و بروز إراده جدیده. و علی ضوء هذا التفسیر یتم التأکید علی العلم الإلهی و تنزیهه عن الجهل، مضافاً إلی عدم الحاجه لتأویل الروایات الوارده بهذا الشأن.

الألفاظ المحوریه

الإراده، المشیئه، العلم الذاتی، علم المخلوق، البداء.

ص:۱۴۴

۱- باحث فی مرکز أبحاث القرآن و الحدیث (معهد کلام اهل البیت) و عضو مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه. (sjm۹۰۰۹۷۹@yahoo.com)

نقد و دراسه شبهات کتاب «اصول مذهب الشیعه» بشأن البداء /عطیهالسادات فیض /محمدحسن نادم

اشاره

عطیهالسادات فیض (۱)

محمدحسن نادم (۲)

الاعتقاد بالبداء من مزایا الشیعه الاثنا عشریه، وأما الفرق الإسلامیه و الشیعیه الأخری فإما أنکرته و إما اختلفوا مع الشیعه فی مصادیقه، و بالتالی فقد طرحوا شبهات عدیده بشأنه. المقال الحاضر یتناول بالدراسه شبهات ناصر القفاری مؤلف کتاب اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه، و بلحاظ المعنی الاصطلاحی للبداء و اعتقاد الشیعه بعلم الله و قدرته اللامحدودتین یوضح أن البداء المستخدم بحق الباری تعالی هو بمعنی الإظهار و الإبراز، و هذا الظهور یکون للبشر، و لهذا فإنه لایستلزم إسناد الجهل أو الحدوث لعلم الباری تعالی أو تفوّق أهل البیت علی الله عزوجل، أو الغلو بمقامهم. کما أن الاعتقاد بهذا المفهوم علی خلاف ما یعتقد به الیهود من أن قدره الله محدوده، بل تذعن بأن قدرته سبحانه غیر محدوده.

الألفاظ المحوریه

العلم و القدره الإلهیه، اللوح المحفوظ، لوح المحو و الاثبات، البداء، علم الامام.

ص:۱۴۵

۱- طالبه دکتوراه فی جامعه الأدیان و المذاهب/ فرع التعرف علی الشیعه. (Feiz۱۰۳۰@yahoo.com)

۲- عضو الهیئه العلمیه فی جامعه الأدیان و المذاهب. (Nadem۱۸۵@yahoo.com)

Abstracts

A Critical Examination of the Book UsuluMadhhab al–Shi'a on Bada/Atiyyah Sadat Fayz/Mohammad Hasan Nadem

Point

(Atiyyah Sadat Fayz (١

(Mohammad Hasan Nadem (٢

Believe in the teaching of Bada is

one of the twelver Shi'a characteristics. The other Shi'i and Islamic sects either deny it or differ from the twelver Shi'a in the Bada cases. As a result, in encountering this teaching, they brought up many misgivings. This article examines the misgivings of Naser al-Qefari, the author of the book entitled UsuluMadhhab al-Shi'a al-ethna 'Ashariyyah (the Principles of the School of the twelver Shi'a). Regarding the idiomatic meaning of Bada and belief of the Shi'i school in the divine omniscience and omnipotence, the article shows that Bada, when ascribed to God, means to reveal and make obvious that it appears for the humans. Thus, in no way it implies the attribution of ignorance or happening of knowledge for God or the priority of Ahlul-Bay (p.b.u.t.) on God or exaggeration on their place. In opposition to the Jewish belief in limitedness of the Right's power, belief in this teaching is an acknowledgment to God's infinite .power

Keywords

divine knowledge and power, the Protected Table (al-Lawh al-Mahfuz), the Omission and Establishment Table (Lawhul-Mahwe

.wal-Ethbat), Bada, Imam's knowledge

ص:٩٠

Doctoral student of Shi'ite Studies in The University of Religions and - ١

Denominations; email: Feiz۱۰۳۰@yahoo.com
۲ - Faculty member of The University of Religions and Denominations; email: Nadem۱۸۵@yahoo.com

Analysis of the Teaching of "Bada on the Basis of the Ahl al-Bayt (p.b.u.t.) Hadiths"/Sayed Jamaloddin Mosavi

Point

(Sayed Jamaloddin Mosavi(١)

The teaching of "Bada" is one of the undisputed and undeniable teaching of ImamiKalam. The main issue of this research

is the explanation of this teaching and its manner from the viewpoint of the Ahl al-Bayt (p.b.u.t.) Hadiths in a way that would be compatible with the theological bases of Knowledge, Power, Wisdom and Will. The discussions on the nature of Bada have been current amongst the theologians for a long time and, because of some problems, the majority of those who believed in Bada have interpreted it as an "abrogation". By exploring in the Hadiths and examining their meaning about the bases of Bada including Knowledge and will, one can put a different analysis of Bada and interpret it as the change of will and the appearance of a new will. Accordingly, the foreknowledge of God and its purification of ignorance are emphasized as well as an interpretation and justification incompatible to the appearance did not accede into .the Bada Hadiths

Keywords

.will, providence, essential knowledge, created knowledge, Bada :

ص:٨

Researcher for the Quran and Hadith Research Institute (the Research Center for -١ Ahlul-BaytKalam)and Member of the Kalam Islamic Association in Qom Islamic Seminary; email: sjm٩٠٠٩٧٩@yahoo.com

A Forgotten Approach to the Abrogation (Naskh Phenomenon in ImamiKalam)/Seyed Ibrahim Mosavi

Point

(Seyed Ibrahim Mosavi(١

Abrogation is an event in the world of legislation that appears in the form of statement transformation. The analysis of this phenomenon had involved the mind of the Islamic scholars for a long time. In the current views, abrogation means to expire the time of a statement that its being limited was unknown for us but God is aware of both the new and the abrogated statements from the beginning. This analysis has been offered on the basis of the current views on three Kalami issues of Will, Knowledge and Wisdom. There are differences in these three above mentioned issues in the Hadiths as well as in the early Imami theologians' views that analysis of the issue of abrogation on their bases would occur in another way. According to these views, abrogation is an actual transform in the divine legislative statement which take place in accordance to the benefits and corruptions, and one should not interpret it as .a limited and conditioned statement and consider it a formal change

Keywords

.abrogation, will, benefit, corruption :

ص:٧

---

١ - Assistant professor at Al-Mustafa International University; email: sabm١٣٣٨@gmail.com

Point

(Hosein Bahrami aghdam(۱

Referring to the Quranic verse that says: "we never sent a messenger save the language of his folk" (Quran ۱۴: ۴), some people believe in the necessity of being the prophets of the same language of their folks and believe that there is no prophet sent of a different language of his folk. By excuse of this understanding of the verse, regarding the prophecy of the Prophet Muhammad (p.b.u.h.), there had been caviled that not only he is not the prophet of the non-Arabic-speaking people, but it is necessary to deny his claim on worldwide mission. The experts escaped this problem in different ways such as exception of the Prophet Muhammad (p.b.u.h.) or prophets having impetus ('ulu al-'azm) or the interpretation of the folk as the race folk or communication folk and the like. In the writer's opinion, considering the Arabic Grammar and its semantic rules, the basis of this understanding of the verse is not valid, but the conception of the verse denotes only to the negation of sending a prophet of another language in the same time of stimulation (be'thah) for the mission and not more. As a result, it is not valid to refer to this verse in order to bring up the problem, as well as it is incorrect to reject the cavil with the above-mentioned .answers

Keywords

having the same language, the prophets having the same language with the folks, : .worldwide mission, and the prophets' folks

---

Graduate from the ۴th Educational Level of the Qom Islamic Seminary; email: - ۱
bahramiagdam@gmail.com

A Research on Philosophical Determinism and the Domination of Soul in Khoei Thought/Mohammad ali Ismaeili

Point

(Mohammad ali Ismaeili(١

Some philosophical issues were regarded as the origin of determinism that two issues are the most important: the philosophical rule of the previous necessity and the question of unwillingly being of will. Some jurists (the experts of the Usul knowledge) regarded the rule of the previous necessity as restricted to the constrained causes ('elalemujab), and consider the realization of willing acts as the result of the soul's force application and dominion. In order to solve the problem of determinism and free will, they offered a new view which is known as "the demand theory" or "the soul's dominion theory". The scholar Khoei (God bless him) explained this view and in parallel with the philosophers' viewpoint, sought to defend the soul's dominion theory. With a descriptive-analytic method, the present writing had coped with the explanation and evaluation of Khoei's point of view.

Keywords

philosophical determinism, free will, the soul's dominion, causal necessity, constrained agent.

ص:٥

١- Doctoral Student and Researcher at Al-Mustafa International University and Kalam doctorate of Professional Kalam Center; email: mali.esm٩١@yahoo.com

Distinguishing between Creating and Acting an Incomplete Theory for Escaping of Jabr and Tafwiz;/Seyed Hasan Taleghani

Point

(Seyed Hasan Taleghani(۱

In the history of human thought, there are many answers to the question of man acting and the explanation of the relationship between God's will and human will, and it brought about different views. Among the Islamic denominations also there are some people who, with an emphasis on the dominance of the Divine will and with negation of human acting, went to determinism, and the other group, in order to hold the actual activity of man, went to Tafwiz (that means that God do not intervene in human acts). Among the Ahl al-Hadith Group, by distinguishing between "act" and "acted", some people tried to find a solution for this old problem. This theory believes that although the human acts are created and acted by God, they are not his acts, but they are actually counted as human acts. It seems that considering the Ahl al-Hadith bases in the Acting issue, this attempt is still deterministic

Keywords

.the Ahl al-Hadith, Jabr, Tafwiz, human act :

ص:۴

---

۱ - Faculty member of the Quran and Hadith Research Institute;Doctoral student of Kalami Denominations in The University of Religions and Denominationsand Member of the Kalam Islamic Association in Qom Islamic Seminary

The Examination and Criticism of Dr. Abeb al-Jaberi's Viewpoint on the Origin of Shi'ism/Alireaza Alebouyeh/Hamza Ali Islaminasab

Point

(Alireaza Alebouyeh (۱

(Hamza Ali Islaminasab (۲

Doctor Muhammad Abed al-Jaberi is one of the most famous thinkers in the contemporary Arabic world that could gain a considerable fame in the Arabic, and even in the western, knowledge circles. He was trying to find solutions to free the Arabic world from the many difficulties that it suffers from. Thus he examined the five heritage of Iran, Greece, Sufism, pure Islamic and pure Arabic, and proclaimed that all the Arabic world mustiness are rooted in Shi'ism which is an alien sect to Islam and is a result of the ancient heritages before Islam especially the inheritances of Iran, Yemen, the Israelites of Abdullah ibn Saba, Mokhtar and Muhammad ibnHanafiyyah. In this article, in addition to an exact report about the source of Shi'ism in the al-Jaberi's works; his mistakes, slips, undocumented claims and his sketchy prejudgments are shown on the basis of the Sunni authentic sources.

Keywords

Abeb al-Jaberi, Shi'ism, the Yemenites, Mokhtar, Abdullah ibn Saba.

ص:۳

---

۱ - Associate Professor of the Islamic Sciences and Culture Academyand Member of the Kalam Islamic Association in Qom Islamic Seminary; email: alireza.alebouyeh@gmail.com

۲ - Doctoral Student of Islamic Philosophy at Baqir al-Olum University; email: islaminasab@hotmail.com

Tahqīqāt-e Kalāmi

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۴, No.۱۲, April-June ۲۰۱۶

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed Lutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN:۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box:۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon:۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms:۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site:www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email:Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

Price: ۸۰۰۰۰ Rials

ص:۲

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹